

عقليات ابن تیمیہ

از
محمد حنیف ندوی

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب رڈ ○ لاہور

عقليات ابن تیمیہ

از

محمد حنیف ندوی

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب رڈ ○ لاہور

فہرست مضامین

مضامین

صفحہ

حرفے چند

۹

فصل اوّل

۱۸

اہل منطق کی اماندگیاں

منطق کی تخلیق و آفرینش سے پہلے استدلالی مواد ہونا چاہیے۔ اس مواد کو پیدا کرنے والے کچھ سوفسطائی تھے اور کچھ اقلیدس دہندسہ کے اثباتی تقاضے

۲۰

زینوار افلاطون کا منہاج استدلال

علوم عقلیہ کا عربی ترجمہ اور اس سلسلے میں مسلمانوں کے شوق و بیتابی کی توجیہ کیا نیکر کی تحقیق درست ہے؟ تحریک غنوصیت پر ایک نظر

۲۳

۲۶

اصلی اور بنیادی سبب قرآن کی فکر انگیز دعوت ہے۔ غنوصیت کا رد عمل نہیں

۲۸

مؤرخین کی سہل انگاری۔ بنو امیہ کے زمانے میں علوم عقلیہ کا ترجمہ ہو چکا تھا۔

۳۱

منطق کے ارتقاء سے ہمارے ہاں کے علوم و فنون کس حد تک متاثر ہوئے؟

۳۳

علامہ ابن الصلاح کا فتویٰ

۳۵

منطق کی عدم افادیت اور سیرانی کا دلچسپ مناظرہ

۳۹

کیا منطق واقعی غیر مفید ہے؟ اس کی افادیت کا صحیح محل

۴۱

حدود و تعریفات کے ارسطاطالیسی تصور کی غلطی

۴۳

مشکلمین کا رد عمل

۴۴

کشف حقیقت کیوں ناممکن ہے؟ اس سلسلے کے چار اشکال

۴۶

حدود سے متعلق گیارہ اعتراضات کی تفصیل

۵۰

اعتراضات کا منطقی تجزیہ

۵۳

حکماء مغرب اور حدود و تعریفات کی حیثیت

۵۴

مقولات یا وجود ہستی کے پیمانے

۵۶

ان میں ایک طرح کا ابہام پایا جاتا ہے

۵۷

کلیات خارج میں پائے نہیں جاتے۔ ان کا وجود محض ذہن و فکر کی اختراع ہے۔

منشائے اختلاف۔ وجود خارجی کے قائلین نے ثبوت شئی اور وجود شئی

۵۹

کے مابین جو فرق ہے اسے ملحوظ نہیں رکھا۔

- ۶۱ کلیات کے وجود خارجی کے بارے میں تین مشہور مدرہائے فکر ہیں
 قول فیصل - علامہ کی رائے ایک طرف ہے۔ کلیات کے وجود خارجی
 ۶۲ کا انکار، علم و اخلاق کی اونچی اقدار کا انکار ہے۔
 ۶۷ قیاس و استدلال کی بحشیں۔ تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی نوعیت قطعی اور دو ٹوک نہیں
 ۷۰ تصدیقات یا استدلال و قیاس پر دو گونہ اعتراضات، فنی و عمومی
 ۷۱ عمومی اعتراضات کی تفصیل۔ کیا دلیل و برہان سے واجب الوجود کا کوئی سراغ ملتا ہے؟
 ۸۰ فنی اعتراضات کیا ”مقدمتین“ کا ہونا ضروری ہے؟

فصل دوم

- ۸۹ علم الکلام کی چند اہم بحشیں
 ۸۹ مشہور و متداول مدارس فکر
 ۹۰ جبریہ
 ۹۱ قدریہ
 ۹۳ معتزلہ
 ۱۰۰ اشاعرہ
 ۱۰۵ مرجعہ

فصل سوم

- ۱۱۱ مسئلہ الہیات
 ۱۱۳ نظریہ تفویض اور تکافؤ اولیہ کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں
 ۱۱۵ قرآن میں ممنوع غور و فکر نہیں جہل و غلط روی ہے
 سنت و احادیث میں بھی فکر و تعمق سے نہیں روکا گیا بلکہ صرف
 ۱۱۷ موجبات اختلاف کی روک تھام کی گئی ہے۔
 ۱۱۷ سلف کے موقف کی صحیح تشریح اور غزالی کے سوء ظن کی تردید
 ۱۲۳ تعارض اولیہ کی صورت میں سمعیات و عقلیات میں سے تقدم کسے حاصل ہے؟
 ۱۲۶ کیا حکماء و متکلمین خلاف اسلام محاذ میں شریک تھے۔ ایک غلطی کا ازالہ
 ۱۳۱ اعتراضات حقیقت اولیہ میں باہم تعارض نہیں۔ علامہ کے اٹھارہ دلائل کی تفصیل
 ۱۳۳ تعارض اولیہ کی بحث جن سرگوند نقاط پر مبنی ہے وہ خود بحث طلب ہیں
 ۱۳۶ کیا دین کے معاملے میں عقل کو اولیت حاصل ہے؟ سوال کا تجزیہ اور تحقیق
 ۱۳۸ کتاب و سنت میں کہیں بھی عقلیات مصطلح کی ضرورت پر روشنی نہیں ڈالی گئی
 ۱۳۹ مسائل و عقائد میں صرف عقل و ادراک کو فیصلہ کن عنصر نہیں قرار دیا جاسکتا۔ رازی کا اعتراف

- ۱۳۲ ایک عجیب تناقض
کیا عقلیات کے نتائج غیر مشکوک اور قطعی ہیں؟ ریاضی و طبعیات کے
- ۱۳۴ مفروضوں کا ایک سرسری جائزہ
- ۱۳۴ شہرستانی، رازی اور ابن ابی الحدید کا اعتراف بحر
- ۱۳۷ کیا تعارض اولہ عقل و دانش کی اولیت کو مستلزم ہے؟ ایک نفیس معارضہ
- ۱۵۳ مشروطہ عقلیات ایمان در حقیقت ایمان ہی نہیں کیونکہ ایمان جزم و یقین چاہتا ہے اور عقلیات تشکیک
دلائل کا سمع و عقل کے دو خانوں میں انقسام پذیر ہونا بجائے خود مدح و ذم کا سبب نہیں،
- ۱۵۶ کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی دلیل بیک وقت عقلی بھی ہو اور سمعی بھی
اس پوری بحث میں فیصلہ کن یہ بات ہے کہ عقائد کے باب میں
- ۱۵۷ سمعیات کے دائرہ اطلاق کو متعین کیا جائے
- ۱۵۹ عقل و دانش کا صحیح مصرف
- ۱۶۱ کیا قرآن حکیم کسی منفرد اسلوب استدلال کا حامل ہے؟
- عدل جس طرح اخلاقیات میں ایک پیما نہ ہے، اسی طرح استدلال و منطق
- ۱۶۱ میں بھی فیصلہ کن اصول کی حیثیت رکھتا ہے
- ۱۶۳ قرآن نے امثال سے دلائل کا کام لیا ہے
- ۱۶۳ دواہم اصولوں کی نشاندہی۔ دو مماثل اشیاء کا حکم ایک ہوگا۔ اور دو متفرق اشیاء کا مختلف
- ۱۶۸ امثلہ اور برہان اولی کے علاوہ بھی دلائل کا ایک انداز ہے۔ اقسام القرآن اور فواصل کی اہمیت
- فصل چہارم
- ۱۶۹ صفات باری
- ۱۷۰ محمد ثین اور ائمہ اہل السنۃ کا متفقہ موقف
- صفات کے بارے میں علامہ کا نقطہ نظر۔ اثباتِ تحقیق اصل ہے اور نفی و تعطیل
- ۱۷۱ باطل۔ اس سلسلے میں انبیاء کا شعور و ذوق زیادہ مستند ہے
- ۱۷۳ خدا متحرک و فعال ہے
- صفات کے سلسلے میں دواہم نکات (۱) اگر خدا کو متحرک و فعال نہ مانا جائے تو اس کا تصور اخلاق کا
- ۱۷۵ سرچشمہ نہیں رہ سکے گا۔ علاوہ ازیں (۲) وجودِ مطلق کے درجے میں اثبات بھی مشکل ہوگا۔
- نفی صفات کے معنی مطلقاً انکار صفات کے نہیں، تنزیہ کے ہیں۔ تجلیات کی بحث
- قول فیصل۔ حکماء و متکلمین کے نقطہ نظر میں ایک اصولی خامی کی نشان دہی۔ تجربہ نامہ نفی

ذات کے مترادف ہے۔

۱۷۹

۱۸۲

تجلیات کے فرض کرنے سے تعددِ صفات کا اشکال حل نہیں ہوتا۔ تجرید پر ایک دلچسپ معارضہ اثباتِ صفات پر حکماء کے اعتراضات۔ کیا اللہ تعالیٰ ”جسم“ ہے

۱۸۳

یا انسانی لوازم سے تعبیر ہے؟ علامہ کا جوابی موقف

۱۸۵

تعددِ قدما کے تصور کا ابطال۔ یونانی تصور اشیاء کی غلط اندیشی

۱۸۶

کیا اثباتِ صفات سے اللہ تعالیٰ محلِ حوادث ٹھہرتا ہے؟ رازی و آمدی کی مایہ ناز دلیل کا تجزیہ

۱۸۸

خلق و ابداع کا اشکال۔ ارادے کا مرکز کونسا ہے؟ چھ مختلف مدارس فکر اور ان کی واماندگی

۱۹۱

اشکال سے نکلنے کی تین صورتیں اور ان کا تجزیہ۔ اللہ تعالیٰ کو محدود نہیں فرض کیا جاسکتا

۱۹۲

ارادہ خلق و ابداع کے اشکال کا واحد حل۔ نظریہ تسلسل بالآثار

۱۹۲

اس سلسلے کے تین شبہات اور علامہ کا جواب

۱۹۶

شئون و حالات یا ضمنی صفات۔ ایک اہم اصول کی وضاحت

۱۹۷

اللہ تعالیٰ کے بارے میں جملہ مدلولات تین خانوں میں منقسم ہیں

۱۹۹

غیر منطقی طرز فکر۔ تمام صفات کا معاملہ یکساں نہیں

۲۰۰

ضمنی صفات کے معاملے میں علامہ کا موقف زیادہ استوار اور مضبوط نہیں

۲۰۲

تمیز صفات کے بارے میں علامہ کا موقف صحیح ہے۔ ایک اعتراض اور اس کا جواب

۲۰۵

استواء علی العرش کے بارے میں علامہ کی تنقیحات۔ کیا کشف موضوعی حقیقت سے تعبیر ہے؟

مسئلہ استواء میں فیصلہ کن نکتہ۔ گلیلیو، نیوٹن اور کوپرنیکس کے اکتشافات نے

۲۰۹

مسئلے کی صورت ہی بدل دی ہے۔

فصل پنجم

۲۱۲

رؤیت باری

۲۱۲

کیا حضرت حق کا دیدار ممکن ہے؟ اشاعرہ کے دو گروہ

۲۱۳

فریقین کے دلائل

۲۱۶

اصل وعدہ لقاء کا ہے جو رویت سے زیادہ اہم ہے

فصل ششم

۲۱۹

مسئلہ خلقِ قرآن

۲۱۹

معتزلہ کی ایک افسوس ناک غلطی

۲۲۰

ازلیتِ کلام کا مسئلہ ہمارا مسئلہ نہیں۔ اس کا پس منظر اور تشریح

فیصلہ کن نکات
آخری تنقیح

فصل ہفتم

- ۲۳۷ مسئلہ جبر و قدر
۲۳۸ دلائل جبر کی نوعیت
۲۳۹ علم کا اشکال
۲۴۰ فطرتیت
۲۴۱ جبر کے سرگوند دلائل سے متعلق تفصیلی محاکمہ
۲۴۲ علم الہی کی نوعیت بیان یہ ہے مقدر نہیں
۲۴۳ انسان ایک تخلیقی اتا ہے۔ ذہن مادہ کم ہے کچھ ”اور“ زیادہ ہے
۲۴۴ موجودہ دور کے نفسیاتی نظریات کی خامی۔ سیرت کا تعلق ماضی ہی سے نہیں
۲۴۵ مستقبل سے بھی ہے۔ برگساں کی تصریح
۲۴۶ مسئلہ جبر و قدر اور مسلمان متکلمین
۲۴۷ مشرکین مکہ جبری تھے
۲۴۸ جبر سے متعلق آیات
۲۴۹ اختیار سے متعلق آیات
۲۵۰ ان میں باہمی تطبیق کی صورت
۲۵۱ ہمارے ہاں فلسفے کی حیثیت ثانوی ہے
۲۵۲ صفات کی رعایت سے جبر و قدر کے بارے میں پارہہ ارس فکر پیدا ہوئے
۲۵۳ قدریہ کی ذہنی مجبوری
۲۵۴ علامہ ابن تیمیہ کی مسئلہ جبر سے متعلق تین تحقیقات۔ جبر کی اصطلاح گمراہ کن ہے
۲۵۵ جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں۔ ایک اہم غلطی کی نشاندہی
۲۵۶ جبر سے متعلق ایک مسقطہ اور اس کا جواب
۲۵۷ اشکال قدرت کی وضاحت
۲۵۸ کیا علم شی و جود شی کو مستلزم ہے؟

فصل ہشتم

- ۲۵۹ تصوف اور اس کے مابعد الطبیعی مسائل
۲۶۰ نقاط اختلاف

- ۲۷۶ وحدت الوجود
- ۲۷۸ ابن عربی کی تعبیر
- حلاج کانفرہ مستانہ
- ۲۸۱ خالق و مخلوق میں تعلق و ربط کی نوعیتیں اور علامہ کے اعتراضات
- ۲۸۳ تجلی اور مظاہر الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں
- ۲۸۵ حلاج کے شعر کا حکیمانہ تجزیہ
- ۲۸۸ علامہ کے اصل حریف
- ۲۹۰ اعیان ثابتہ
- ۲۹۱ اعیان ثابتہ پر علامہ کے اعتراضات - کیا معدومات وجود سے بہرہ ور ہیں؟
- ۲۹۳ اعیان کے تصور پر ایک اصولی اعتراض
- ۲۹۴ کیا اعیان کی حیثیت ایک فعال تخلیقی عنصر کی ہے؟
- ۲۹۶ وجود مطلق - کیا کلیات خارج میں پائے جاتے ہیں؟
- ۲۹۹ نظریہ وحدۃ الوجود میں اخلاقی تناقض کی نشاندہی
- ۳۰۰ زیر بحث مسئلہ کا اصل حل
- ۳۰۴ ولایت کا قابل اعتراض تصور
- ۳۰۵ اس تصور پر علامہ کا مواخذہ
- ۳۰۶ صوفیاء کی ذہنی مجبوری
- ۳۰۷ ختم نبوت کا اشکال اور اس کا حل
- ۳۰۸ غیر تشریحی نبوت کی وضاحت
- ۳۱۰ تعلق باللہ اور تعلق بالناس ایک ہی کردار کے دو پہلو ہیں - خلوت کی شرعی حیثیت
- ۳۱۲ اختلاف و نزاع کا تیسرا نکتہ کشف - رازی و سہروردی کی تعبیر
- ۳۱۵ امکان کشف پر دلائل کی نوعیت
- ۳۱۸ وجدان وحدس منبع اور اک کی حیثیت سے
- ۳۱۹ کشف کی قطعیت پر علامہ کے اعتراضات
- ۳۲۵ ایک بل اور اس کا حل

حرفے چند

حافظ ذہبی، مزی اور زملکانی نے اگر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کو فکر و نظر کے اعتبار سے بینظیر اور بے مثل شخصیت قرار دیا ہے تو اس میں ذرا بھی مبالغہ نہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ اسلام کی پوری علمی تاریخ میں ایسا جامع الصفات انسان پیدا نہیں ہوا۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، نحو، عقلیات اور کلام کونسا ایسا فن ہے جس کے دقائق اور باریکیوں پر انہیں مجتہدانہ عبور حاصل نہیں۔

علوم قرآن اور تاویل و تشریح کے نکات و معارف کے گہر ہائے یک دانہ کو یہ جب صفحات قرطاس پر بکھیرتے ہیں تو امام محمد العراقی الجزری کے بقول تفسیر کے گل سرسبد مجاہد، عطا اور جابر کی یاد تازہ ہو جاتی ہے [۱]۔ حدیث کی شمعیں اگرچہ ان کے گھر ہی میں فروزاں تھیں، تاہم ان کے شوق فراواں نے اس پر اکتفا نہیں کی، بلکہ جیسا کہ ابن قدامہ کہتے ہیں قریب قریب دو سو سے زائد شیوخ و اساتذہ سے انہوں نے شرف تلمذ حاصل کیا۔

اس فن میں ان کی مہارت و استعداد کا کیا عالم ہے، اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ جب کسی خاص روایت کو تحقیق و احتساب کا ہدف ٹھہراتے ہیں تو اس طرح ماہرانہ کہ لغت، رجال، علل اور تطبیق کا کوئی گوشہ نظروں سے اوجھل نہیں رہتا۔ فقہ میں بالعموم ان کے سامنے مجتہدات کا وہی جانا بوجھا ذخیرہ رہتا ہے جس کو حنبلی فقہاء و ائمہ کی طبع معاملہ رس نے ترتیب دیا ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہی مدرسہ فکر ایسا ہے جو براہ راست کتاب اللہ، سنت رسول اور سلف کی تصریحات پر مبنی ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ احناف، شوافع یا مالکیوں کی فقہی کوششوں سے یہ نا آشنا ہیں۔ اس سلسلے میں ان کے علم و فضل کا پھیلاؤ ان تمام تہذیبی خزانوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے، جن کو مختلف فقہاء نے صدیوں کی محنت و

۱۔ دیکھئے الجزری کا تصدیقہ الکواکب الدریہ مصنفہ شیخ مرعی ابن یوسف الکرمی الحنبلی مطبعہ

کاوش سے جمع کیا اور سجایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب یہ کسی فقہی مسئلے پر اظہار خیال کرتے ہیں تو اس جرأت اور اعتماد کے ساتھ کہ جس طرح ایک امام و مجتہد کو اظہار خیال کرنا چاہیے۔ فقہ کے کن کن مسائل میں انہوں نے عام فقہاء کی روش سے ہٹ کر تفرّد کی راہ اختیار کی اور اپنی غیر معمولی صلاحیتوں کا ثبوت دیا، شیخ مرعی نے ان تمام مقامات کی تفصیل سے نشاندہی کی ہے [۱] اور لطف یہ ہے کہ ان تفرّدات میں یہ برسرِ حق بھی ہیں۔ اصول میں بھی یہ کسی کے مقلد نہیں۔ استحسان، مصلح مرسلہ اور استحباب ایسے بنیادی اور دقیق مسائل پر یہ جس انداز سے بحث کرتے ہیں اور اسلام کی روح تقنین کو پالینے میں جس دقت نظر اور ژرف نگاہی سے کام لیتے ہیں، اس سے ان کے علم و مطالعہ کی وسعتوں کا صحیح صحیح احساس ہوتا ہے۔

نحو کے بارے میں ان کو کس درجہ دسترس حاصل تھی، اس کے متعلق امام فن ابو حیان کا یہ لطیفہ قابل ذکر ہے کہ یہ جب ان سے ملے تو پہلی ہی ملاقات کے بعد ان کی رائے نے اس اعتراف کی شکل اختیار کر لی۔

مارات عینائی مثل ابن تیمیہ

ترجمہ: میں نے اپنی ان آنکھوں سے ایسا غیر معمولی انسان نہیں دیکھا۔

یہی نہیں اسی محبت میں ان کی تعریف میں فی البدیہہ ایک پھر کتا ہوا قصیدہ مدحیہ بھی کہہ ڈالا۔ لیکن پھر جب اثناء گفتگو میں علامہ نے ایک خاص مسئلہ سے متعلق سیبویہ کی مخالفت کی اور کہا کہ اس نے قرآن حکیم کے فہم و تعبیر کے ضمن میں اسی مقامات پر ٹھوکر کھائی ہے اور ادب و نحو کے تقاضوں کو صراحتہً ٹھکرایا ہے، تو یہ سن کر یہ چکرا کر رہ گئے، اور پیغمبرِ نحو کے بارے میں اس گستاخی کو برداشت نہ کر سکے [۲]۔

عقلیات اور علم الکلام میں یہ کسی کو اپنا مد مقابل یا حریف نہیں سمجھتے۔ اشعری، غزالی،

۱۔ دیکھئے الکواکب الدیہ مصنف شیخ مرعی ابن یوسف الکرمی الحسنبلی مطبعہ کردستان العلمیہ مصر، ص ۲۰۸

۲۔ دیکھئے القول الجلی فی ترجمہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ الحسنبلی مصنف علامہ صفی الدین الحسنبلی البخاری

ابن سینا، فارابی، ابن عربی اور حکمت و دانش کے مینار ارسطو پر ایسی کڑی اور کراہی تنقید کرتے ہیں کہ داد نہیں دی جاسکتی۔

مقصد یہ ہے کہ ابن تیمیہ کسی ایک ہی فن میں امامت و اجتہاد کے درجہ پر فائز نہیں، اور ان کے فضل و کمال کا دائرہ کسی ایک ہی میدان تک پھیلا ہوا نہیں، بلکہ بقول شیخ تقی الدین بن دقین العید کے ان کی عبقریت و کمال اور غیر معمولی استحضار کی یہ کیفیت ہے گویا

العلوم کلھا بین عینہ یاخذ منها ما یرید و یدع ما یرید۔ [۱]

ترجمہ: تمام علوم ان کی نظر کی زد میں ہیں۔ ان میں جس کو چاہتے ہیں، لے لیتے ہیں، اور جس کو چاہتے ہیں ناقابل اعتناء سمجھ کر چھوڑ دیتے ہیں۔

ان کی تصنیفات کا دائرہ بہت وسیع اور متنوع ہے۔ علامہ ابراہیم بن محمد بن خلیل الحلی کا قول ہے کہ ان کی زندگی ہی میں ان کے آثار قلم کی تعداد پانچ سو تک پہنچ چکی تھی۔ [۲] ذہبی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ ابو حفص الزار کا کہنا ہے کہ ان کتابوں کی مقبولیت و پذیرائی کا یہ حال ہے کہ اسلامی ممالک میں، میں جہاں بھی گیا وہاں لوگوں کو ان کی کتابوں سے استفادہ کرتے پایا۔

آپ کا پورا نام احمد تقی الدین ابو العباس بن الشیخ شہاب الدین ابی المحسن عبد الحلیم بن الشیخ مجد الدین ابی البرکات عبد السلام بن ابی محمد عبد اللہ بن ابی القاسم انصر بن محمد بن انصر بن علی بن عبد اللہ بن تیمیہ الحرانی ہے۔

۶۶۱ھ مطابق ۱۲۶۳ء میں دمشق کے قریب ایک مشہور تاریخی شہر حران میں پیدا ہوئے۔ [۳] اس کی تہذیبی اہمیت و عظمت کے بارے میں یا قوت طبری، ابن کثیر، ابن جبیر اور ابوالفداء نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ اختصار کے ساتھ اس کے متعلق تین باتیں

۱۔ ایضاً، ص ۳۱

۲۔ الردا لوافر، ابو عبد اللہ شمس الدین محمد بن ابی بکر الشافعی مطبوعہ کردستان العلمیہ، ص ۹۷

۳۔ ایضاً، ص ۱۳

خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ صابیوں کا مذہبی مرکز ہونے کی وجہ سے یہ فلسفہ و نجوم کا قدیم ترین گہوارہ رہا ہے۔ دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس پر پہلی دفعہ اسلام کا آفتاب جہان تاب چکا جس کے نتیجے میں یہاں کے رہنے والوں نے صابیوں کے بت پرستانہ فلسفے کو ترک کر کے اسلام کے نظریہ توحید کو اپنایا اور تیسرے یہ کہ یہاں شیعہ سنی اختلافات ہمیشہ شدید رہے۔ اول اول صلیبی لڑائیوں کی وجہ سے تاراج ہوا، اور پھر تاتاریوں کے انسانیت سوز حملوں نے اس کی بچی بچی آبادی کو بھی موت کے گھاٹ اتار دیا۔ علامہ نے جس خاندان میں شعور کی آنکھ وا کی اور جس ماحول میں پلے بڑھے، وہ علم و فضل اور زہد و ورع کے لحاظ سے اچھی خاصی شہرت کا مالک تھا۔ صاحبُ الکواکب الدریہ نے ان کے اخلاق و عادات اور معمولات و عبادات کا جو حسین و دلکش نقشہ کھینچا ہے، اس سے ان کی سیرت و کردار کی تاب ناک یوں کا اندازہ ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص صرف علوم و معارف کی دولت بے پایاں ہی سے بہرہ ور نہیں ہے بلکہ اس کا دامنِ اخلاص توجہ الی اللہ، تقویٰ اور عفاف و کرم کی اس ثروت سے بھی مالا مال ہے جو صرف اولیاء اللہ کا حصہ ہے۔ [۱] قرانی کے شاگرد رشید نجم الدین ابوالفضل اسحاق بن ابی بکر بن اُمّی بن اطرش نے اپنے ایک شعر میں شاید ان کے اسی مقام کی طرف اشارہ کیا ہے:

ولیس فی العلم والزہد مشبہ

سوی الحسن البصری و ابن المسیب

ترجمہ: علم و زہد میں ان کا حسن بصری اور سعید بن المسیب کے سوا اور کوئی مماثل نہیں۔

مستشرقین کی بارگاہِ علم میں ان کی پذیرائی نہیں ہو سکی اور جن لوگوں نے ازراہ کرم ان کو شائستہ التفات سمجھا ہے، ان کی رائے میں یہ کٹر رجعت پسند (Reactionary) تھے۔ یہی وجہ ہے کہ صفات میں ان کا مسلک کھلے ہوئے بشریاتی

(Anthropomorphic) تصور پر مبنی ہے۔ سارٹن نے ”ہسٹری آف سائنس“ میں ان پر دو واضح الزام عائد کیے ہیں۔ ایک اپنے سوادِ غیر فرق و مذاہب کے مقابلے میں ان کی عدم رواداری اور تشدد (Intolerance) کا، اور دوسرے یہ کہ یہ قرآن و حدیث کی تعبیر و تشریح کے سلسلے میں حد درجہ حریت پسند (Literalist) تھے۔ [۱]

اس قسم کے الزامات دراصل اصطلاحات کے غلط اور بے محل استعمال سے ابھرتے ہیں اور اس وجہ سے اہمیت اختیار کر لیتے ہیں کہ ہم کسی شخص کے خیالات و افکار کا جائزہ لیتے وقت اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ یہ شخص جس دور و عصر میں پیدا ہوا ہے اور جن تہذیبی روایات میں اس نے پرورش پائی ہے، اس کے تقاضے کیا تھے۔ اور یہ کہ بحیثیت ایک عظیم اور دیدہ ورمسلمان عالم مصلح کے یہ جن اقدار کو تسلیم کرتا تھا اور جس نصب العین کی اشاعت و فروغ کے لیے اس نے اپنی زندگی کی تمام توانائیوں کو وقف کر رکھا تھا وہ فکر و استدلال کے کس نہج کا طالب تھا۔

مزید برآں ہمارا ناقابلِ غور تصور یہ بھی ہے کہ ہم کسی شخص کی تصانیف کا گہرا مطالعہ کیے بغیر دو چار سنے سنائے مفروضوں کے مل پر الزامات کی ایک فہرست تیار کر لیتے ہیں، اور یہ دیکھنے کی مطلق زحمت نہیں کرتے کہ اس کے نتائج فکر کس درجہ استوار، کتنے تابناک اور کس درجہ منطقی استواری لیے ہوئے ہیں۔ اور یہ کہ اس کے پیغام یا دعوت کی اصلی اور بنیادی روح کیا ہے جو اس کی تمام تحریروں میں جاری و ساری ہے؟

علامہ ابن تیمیہ کے بارے میں ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ مستشرقین کی نظروں میں یہ محض فکر و اندیشہ کی انہمی کو تا ہیوں کی بنا پر معتبوب ٹھہرے ہیں۔

علامہ کی آراء و افکار کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل حقائق کا ذہن میں رہنا ضروری ہے:

۱۔ علامہ نے جس علمی خانوادے میں تعلیم و تربیت حاصل کی وہ حنبلی روایات کا شدت سے حامل تھا۔ اس لیے علامہ اپنی مجتہدانہ و مجددانہ صلاحیتوں اور فکر و نظر کی استواری اور وسعتوں کے باوجود حنبلی اندازِ فکر سے دست کش نہیں ہو سکے، بلکہ مطالعہ و تحقیق کے بعد بھی

ان کی یہ پختہ رائے تھی کہ فقہ حنبلی اور علم الکلام کا وہ انداز و اسلوب جس کو خصوصیت سے امام اہل السنۃ احمد بن حنبل نے پیش کیا، صحت و صواب کی جو مقدار اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے، دوسرا کوئی نظام، فقہی ہو یا کلامی، اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے کیونکہ اس میں معقولیت اور کتاب و سنت کی ٹھیکہ ترجمانی کے علاوہ اسی سادگی، اسی صداقت اور اثر آفرینی کی جھلک ہے کہ جس پر سلف کو ناز تھا اور جس کو اسلام کا مابہ الامتیا ز وصف قرار دینا چاہیے۔

۲۔ علامہ کو جو دور ملا وہ ملت اسلامیہ کے حق میں ایسا رستائیز اور اس درجہ انتشار اور سیاسی اختلال کا حامل تھا کہ جس میں خلافت کی عبائے استحکام تار تار ہو چکی تھی۔ مرکزی حکومت کا تصور ختم ہو گیا تھا اور مسلمان چھوٹے چھوٹے دائروں میں بٹ کر رہ گئے تھے۔ مغرب میں صلیبی لڑائیوں نے اسلامی روایات کو تاراج کر کے رکھ دیا تھا اور مشرق میں فتنہ تاتار کی یورشیں اسلام کے اس تہذیبی و علمی ورثہ کو ملیا میٹ کر دینے میں مشغول تھیں کہ جس کی شیم آرائیوں سے پوری دنیائے انسانیت کو بہرہ مند ہونا تھا۔ ظلم و ستم کا یہ دور کس درجہ پریشان کن اور قلب و ذہن کے سکون کو برباد کر دینے والا تھا۔ ابن اثیر نے چشم دید گواہ کی حیثیت سے اس کا پورا پورا نقشہ کھینچا ہے۔ ستم بالائے ستم یہ تھا کہ اس سیاسی انحطاط کے پہلو بہ پہلو خود اسلام کا چہرہ روشن مسخ ہو چکا تھا۔ یعنی وہ دین حق اور عقیدہ و عمل کی وہ شمع فروزاں اسلام جس سے فکر و دانش کے دداعی کو تابش و حرکت حاصل کرنا تھی، اب خود ٹھس، بے جان اور غیر متحرک ہو کر رہ گیا تھا۔ فقہاء کھل طور پر جمود کا شکار تھے۔ علماء بے بس، مرعوب اور موجودہ صورتحال سے حیران و ششدر تھے۔ عوام نے توحید و سنت کی صاف ستھری تعلیمات کو چھوڑ کر طرح طرح کی بدعات کو اپنا رکھا تھا۔ تصوف جس سے اس پر آشوب دور میں تسکین حاصل ہو سکتی تھی، خود تعبیر کی بوقلموں پریشانوں کی وجہ سے فیض رسانی کے وصف سے محروم ہو چکا تھا، اور اس کا مصرف اس سے زیادہ نہیں رہا تھا کہ کرشمہ و فسوں یا عجائب و غرائب کے اظہار سے لوگوں کی توجہات کو اپنی طرف مائل کرے۔ ان داخلی و خارجی فتن اور فکر و عقیدہ کے قیامت خیز انتشار میں اگر ایک شخص یکہ و تنہا احیاء اسلام کے نقشوں کو ترتیب دیتا ہے اور ترتیب ہی نہیں دیتا بلکہ تلوار و سنان سے اور زبان و قلم سے ان تمام تاریکیوں کے خلاف صف آراء بھی ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ کام ہرگز آسان اور سہل نہیں۔

اس سلسلے میں انہوں نے کن کن آزمائشوں کو برداشت کیا، کس کس طرح علمائے سوء اور بر خود غلط صوفیاء کی سازشوں کی بناء پر قید و بند کی جاں گسل صعوبتوں کو جھیلا اور کیونکر کلمہ حق اور جرأتِ رندانہ کی پاداش میں حکامِ وقت اور عوام کے عتاب کا شکار ہوئے۔ تجرید و اصلاح سے متعلق یہ ایک الگ داستان ہے جس کو ہر سوانح نگار نے بیان کیا ہے اور جس سے کہ ان کی عزیمت، ایثار اور دینی حمیت و غیرت کا صحیح صحیح اظہار ہوتا ہے۔ اس چوکھی لڑائی میں ان کو جہاں تاتاریوں اور نصیریوں کے مقابلے میں تلوار اٹھانا پڑی، وہاں فقہاء کے جمود، صوفیاء کے الحاد و شعبدہ طرازیوں اور متکلمین کے غلط اور کتاب و سنت کے جادہ مستقیم سے ہٹے ہوئے تصورات کے خلاف بھی قلم کو جنبش دینا پڑی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حسد و عناد نے ان کی راہ میں مشکلات کے پہاڑ حائل کر دیئے۔ اور اگر ان کے اس جہاد میں اس وقت کے سلاطین و امراء نے شرکت کی ہوتی، اور مخالف عناصر نے ان کی دعوت پر لبیک کہی ہوتی تو بقول بروکلمان کے، اسلام کا تہذیبی مستقبل آج سے قطعی مختلف ہوتا۔

لاحق غور بات یہ ہے کہ افراتفری کی اس فضاء میں ایک ایسے مصلح و مجدد کے ریشاتِ قلم میں کسی طرح بھی ٹھہرا دیا اسلوبِ اظہار میں حسن توازن و رفق کے تقاضے قائم رہ سکتے ہیں جو اس پورے مریضانہ معاشرے سے بیزار ہے اور اسے یکسر بدل دینے کے لیے مضطرب و بے چین ہے۔ اگر کسی نے سرجن کے تیز و براں نشتر یا دوا کی تلخی و بد مزگی سے لطف و ذوق کا مطالبہ کیا ہے تو یقیناً علامہ ابن تیمیہ کی خشونت و تشدد کو بھی ہدفِ ملامت ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ ہماری یہ پختہ رائے ہے کہ اگر علامہ کو سازگار اور خوشگوار حالات میں علوم و فنون کی خدمت کا موقع ملتا تو ان کی تحریریں زیادہ مرتب زیادہ وقار اور زیادہ بھاری بھر کم ہوتیں۔

اسی طرح ہمارے نزدیک رجعت پسندی کا الزام بھی غلط اور بے معنی ہے۔ اگر ایک شخص ارسطو کی منطق پر کڑی تنقید کرتا ہے اور بیکن یا لائیبنیز سے بھی پہلے اس کی افادیت کو مشکوک قرار دیتا ہے، اور اس کے مقابلے میں ایک مثبت، آسان اور قابلِ فہم منطق کی طرح ڈالتا ہے، تو یقیناً ایسا شخص تقدم پسند اور فکر و دانش کے قافلوں کو آگے بڑھانے والا ہے۔

حرفیت پسندی کا اعتراض غیر واضح ہے۔ سارٹن کی مراد اس سے اگر وہ ٹھیٹھ اور سیدھا سادہ

منہاج استدلال ہے جو کتاب وسنت کی تصریحات اور سلف صالحین کی تعبیرات پر مبنی ہے اور جس کو علامہ فقہ واجتہاد کے سلسلے میں عموماً پیش کرتے ہیں تو سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مجتہد علم ومطالعہ کی بناء پر دیانتداری سے یہی سمجھتا ہے کہ کتاب وسنت کی تصریحات سے براہ راست ان تمام عملی وفقہی تقاضوں کا جواب دیا جاسکتا ہے جو اقتضاء زمانہ سے ابھرتے ہیں تو اس میں حرج ہی کیا ہے؟ زیادہ سے زیادہ اس دعویٰ کو آپ تکلف پر مبنی قرار دے سکتے ہیں لیکن حریت پسندی یہ ہرگز نہیں۔

علامہ نے اسلامی فقہ کی تدوین میں کن اصولوں کو مد نظر رکھا ہے، یہ ایک مستقل مضمون ہے جو تشریح ووضاحت کا طالب ہے اور ہمارے دائرہ بحث سے خارج ہے۔ تاہم اس ضمن میں ہم اس حقیقت کی طرف اشارہ کیے دیتے ہیں کہ علامہ کا شمار ان حقیقت پسند فقہاء میں ہوتا ہے جنہوں نے مسائل میں زیادہ سے زیادہ مصالح عباد کا خیال رکھا ہے، اور فقہ اسلامی میں معروضی نقطہ نگاہ اختیار کیا ہے۔ اور اگر حریت پسندی سے مراد یہ ہے کہ انہوں نے صفات میں صرف نصوص اور سلف صالحین کی تعبیرات ہی پر بھروسہ کیا ہے اور فلسفہ ودانش کے تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھا تو اعتراض کی یہ نوعیت صدق وکذب کے دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ علامہ صفات میں صرف کتاب اللہ سے استدلال نہیں کرتے بلکہ سنت اور سلف صالحین کی تصریحات کو بھی فکر ونظر کا ایک اہم پیمانہ قرار دیتے ہیں۔ یہ بھی صحیح ہے کہ مسئلہ صفات کی نزاکت کم از کم استدلال کے اس پھیلاؤ کی روادار نہیں۔ لیکن الزام کی یہ نوعیت قطعی خلاف واقعہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں علامہ نے فکر وتمعن سے کام نہیں لیا، یا تنزیہ و تجرید کے عقلی تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھا ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ عقلیات کا دائرہ نسبتاً زیادہ وسیع ہے جس میں عام سمجھ بوجھ سے لے کر حکمت ودانش کے ان شہ پاروں تک وہ ہر شے داخل ہے جس کو ذوق نبوت کی تاب ناکیوں نے پیش کیا ہے۔ یعنی علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یونانیوں کی خود ساختہ اور بے جان اصطلاحوں کو استعمال کیے بغیر بھی حق و صواب کی منزلوں تک رسائی ممکن ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات پر جس نہج سے گفتگو کی ہے، اس میں

بشریاتی (Anthropomorphic) جھلک نمایاں ہے، تو یہ خاصا پیچیدہ بحث ہے۔ اس پر ہم نے صفات کے ضمن میں کھل کر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ زیر غور مسئلہ میں اصل اشکال کیا ہے۔ قارئین کرام کو چاہیے کہ اس کو اصل کتاب ہی میں دیکھیں۔ مقدمہ کی تنگ دامانی زیادہ وضاحت کی متحمل نہیں۔

علامہ کی تجدید و اصلاح کے حلقے اور فکری و عقلی عظمت کے پہلو بہت وسیع اور بوقلموں ہیں۔ انہوں نے علوم و فنون اور تہذیب و ثقافت کے ان تمام گوشوں پر تنقیدی نظر ڈالی ہے جو اسلامی نقطہ نظر سے صحت و صواب کی راہ سے ہٹے ہوئے ہیں، اور کوشش کی ہے کہ ان کا رخ اسلام اور کتاب و سنت کی ٹھیکہ تعلیمات کی طرف پھیر دیا جائے۔

ہماری اس کتاب کا موضوع نسبتاً محدود ہے۔ ہم نے ان کے صرف انہی تصورات سے تعرض کیا ہے جن کا تعلق منطق، علم الکلام اور فلسفہ کی طرف طرازیوں سے ہے۔ علامہ نے اس ضمن میں نقد و احتساب کے جو دبستان سجائے ہیں اور فکر و تعقی کے جن جواہر ریزوں کو صفحات قرطاس پر بکھیرا ہے، ہم نے ان سب کو ایک خاص ترتیب کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔ کتاب کی تدوین کے سلسلے میں ہم نے خصوصیت سے مندرجہ ذیل اصول مدنظر رکھے ہیں۔

۱۔ زیر بحث نظریات کا اقتباس اصل مآخذ سے کیا جائے اور ساتھ ساتھ یہ بھی دیکھا جائے کہ ان کا تاریخی و علمی پس منظر کیا ہے۔

۲۔ مشکل اور خالص فنی مباحث کا رشتہ کہیں بھی ادب و زبان کے تقاضوں سے منقطع نہ ہونے پائے۔ اور

۳۔ اگر یہ محسوس ہو کہ علامہ کے قائم کردہ دلائل و تصورات میں بایں عظمت و جلالت قدر کہیں منطقی جھول یا خلل رہ گیا ہے تو اس کی نشاندہی کر دی جائے۔ اور بغیر کسی زور و رعایت اور جنبہ داری کے بتا دیا جائے کہ ان کے موقف میں کیا بیچ یا بل رونما ہے۔

محمد حنیف ندوی

اہل منطق کی واماندگیاں

منطق کے ارتقائی مرحلے، ارسطو سے پہلے فکر و نظر کے پیمانے

اس سے پہلے کہ تردید و احتساب منطق کے سلسلے میں علامہ ابن تیمیہ کی طرفہ طرازیوں کا تذکرہ کریں اور یہ بتائیں کہ کس طرح ان کی طبع روشن نے مل (Mill)، دیکارت (Descartes) اور بیکن (Bacon) سے کہیں پہلے اس فن کی کمزوریوں کو بھانپ لیا تھا، یہ ضروری ہے کہ یونانی منطق کے ارتقاء نے جو مرحلے طے کیے ہیں ان کو قدرے تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔

منطق ایسے علم سے تعبیر ہے جس میں فکر و استدلال کے ان پیمانوں سے بحث کی جاتی ہے جو صواب و خطا کے درمیان خط امتیاز کھینچ سکیں اور یہ بتا سکیں کہ پیش کردہ مقدمات (Premises) میں کہیں جھول تو نہیں ہے۔ مغالطہ آرائی اور سفسطہ کی کارفرمائیاں تو نہیں ہیں۔ اگر استدلال صحیح ہے تو ان خطوط کی وضاحت کر سکیں جن کی بدولت اشہب استدلال جادہ مستقیم سے ہٹنے نہیں پایا۔ اور اگر صحیح نہیں ہے تو پھر اپنی نپہ تلی زبان میں اس پچ (Fallacy) اور الجھاؤ کی نشاندہی کر سکیں جس کی وجہ سے عموماً اخذ نتائج میں غلطی کا ارتکاب ہوتا ہے۔ بعض اہل علم کی اس رائے کو مان لینا درست نہیں کہ اس فن کا موجد ارسطو ہے اور وہ پہلی کتاب جس نے اس کے خدو خال کو متعین کیا اور نکھارا، اُور جانون (Organon) ہے، جس کا دائرہ مضامین میں مقولات (Categories)، تحلیلّات (Analytics) اور ان قوانین [۱] (Topics) کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جن سے صحت و لغزش استنباط کے حدود متعین

۱۔ قدیم مترجمین انہیں علی الترتیب ایسا غوجی، انولوٹیکا اور طوبیکا کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

ہوتے ہیں۔ [۱]

اس میں شبہ نہیں کہ ارسطو وہ پہلا نامور فلسفی ہے جس نے اس فن پر باقاعدہ گفتگو کی ہے، جس نے اس کی ضروری تفصیلات کو ترتیب دیا ہے اور جس نے اس کے رخ و رخسار کی دلاویزیوں کو اول اول اہل نظر کے سامنے پیش کیا ہے۔ مگر اس کو منطق کا خلاق یا موجد ہرگز نہیں کہہ سکتے۔ اس سلسلے میں یہ نکتہ فیصلہ کن اہمیت کا حامل ہے کہ منطق کا اطلاق آج جو وضوح و تعین لیے ہوئے ہے خود ارسطو کے مضامین میں اس کو یہ اہمیت حاصل نہیں۔ اس کے ہاں اس فن کو عموماً جدلی دلائل (Dialectical Arguments) کے لفظ سے پکارا جاتا ہے۔ موجودہ وضوح و تعین کے لیے یہ لفظ الاسکندر الافروڈیسی (Alexander of Aphrodisias) کی ان کاوشوں کا مرہون منت ہے جو اس نے تیسری صدی عیسوی میں اور جانون کی تشریح کے سلسلے میں انجام دیں۔ [۲]

یوں بھی اصولی لحاظ سے دیکھئے تو علوم و فنون کا آغاز یکا یک کسی ایک شخص کی طباعی اور جدت آفرینی سے نہیں ہو پاتا۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ پہلے اہل فکر کے حلقوں میں کچھ تقاضے ابھرتے ہیں اور کچھ مسائل پیش آتے ہیں جن سے اس طرح کی فضا پیدا ہوتی ہے جو ان علوم و فنون کے لیے سازگار ثابت ہو۔ پھر کچھ غیر معمولی ذہین حضرات اٹھتے ہیں اور اپنی جودت طبع سے ان تقاضوں کے جواب میں علوم و فنون کی ایک سادہ عمارت کھڑی کر دیتے ہیں جس میں ترقی و تغیر کا عمل ایک عرصے تک جاری رہتا ہے تاں کہ بعد میں آنے والے حضرات کی مساعی سے یہی سادہ عمارت ایک پُر شکوہ اور مکمل محل کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

۱۔ Topic کا ترجمہ بعض عرب مصنفین نے عبارت کیا ہے مگر یہ درست نہیں۔ یہ لفظ یونانی الاصل ہے جس کے معنی مقام یا جگہ کے ہیں۔ اس کے بعد اس کے معنی بحث و نظر کے ایسے مراجع یا اصولوں کے قرار پائے کہ جن کو بطور پیمانہ یا کسوٹی کے اختیار کیا جائے۔ دیکھئے دی ڈوپلینٹ آف لاجک ص۔ مصنفہ ولیم نیل اینڈ مارتھائل مطبوعہ آکسفورڈ ۱۹۶۹ء، ص ۳۳

۲۔ دی ڈوپلینٹ آف لاجک ۷

منطق کی تخلیق و آفرینش سے پہلے استدلالی مواد ہونا چاہیے اس مواد کو پیدا کرنے والے کچھ سوفسطائی تھے اور کچھ اقلیدس و ہندسہ کے اثباتی تقاضے

جن لوگوں نے یونانی اندیشہ و فکر کے ارتقاء سے متعلق سرسری واقفیت بھی بہم پہنچائی ہے، وہ جانتے ہیں کہ ارسطو سے پہلے حکماء کا ایک اچھا خاصا ایسا گروہ پایا جاتا ہے جس نے کائنات کے بارے میں نہ صرف غور ہی کیا اور نئے نئے نظریات ہی پیش کیے بلکہ بحث و تمحیص کی طرح بھی ڈالی، اور ایسا استدلالی مواد (Argumentative Atmosphere) مہیا کیا کہ جس نے منطق کے تخلیقی تقاضوں کو فکر و نظر کے سامنے ابھار دیا۔

یہ بات قطعی قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ طبعیات، اخلاقیات اور الہیات کی پیچیدہ گتھیوں کو سلجھانے کی تو حکمائے یونان نے سنجیدہ کوششیں کی ہوں اور کائنات کے رموز و اسرار کو بحث و نزاع کا موضوع بھی ٹھہرایا ہو مگر فکر و استدلال کا کوئی سانچہ ان کے مد نظر نہ ہو یا یہ کسی کسوٹی اور معیار سے آگاہ نہ ہوں کہ جس کی رو سے یہ مختلف دلائل کی عقلی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکیں۔

یہ مفروضہ اس بنا پر بھی غلط معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو سے پہلے سوفسطائیوں (Sophists) نے جس ہنر اور چابکدستی میں کمال حاصل کر رکھا تھا، وہ یہی تو تھا کہ کس طرح مناظرہ و جدل کی شعبہ طرازیوں سے حق کو باطل اور باطل کو حق قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ الفاظ اور قوت بیان کے بل پر دلائل و براہین کے اصلی رخ کو موڑا اور اپنی طرف پھیرا جاسکتا ہے۔ [۱]

ظاہر ہے مناظرہ و جدل کی یہ صورت اثبات و تردید کے دو گونہ عناصر چاہتی ہے، اس لیے کہ مناظر جہاں اپنے دعویٰ کو برسرِ عام پیش کرتا ہے وہاں انہیں صحیح بھی سمجھتا ہے یا صحیح ثابت کرنے کی سر توڑ کوشش بھی کرتا ہے۔ اس طرح اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اثبات کے پہلو بہ پہلو خصم کے دلائل کی تردید بھی کرے اور یہ بھی بتائے کہ ان میں کیا خلل رونما ہے۔

۱۔ سوفسطائی مناظرین کا وہ پیشہ ور گروہ جو لوگوں کو بحث و جدل کی باقاعدہ تعلیم دیتا تھا۔

کیا یہی منطق کا موضوع بحث نہیں ہے؟ یا کیا منطق کے تقاضے اس سے زیادہ کے متقاضی ہیں کہ اثبات و تردید کے سلسلے میں متعین پیمانوں اور اصولوں کی نشاندہی کی جائے؟ اور بتایا جائے کہ استدلالِ صحیح کی کیا بنیادیں ہیں؟ اور غلطی یا فسفہ کیوں اور کس طرح ابھرتا ہے؟

استدلالی مواد کی تخلیق و آفرینش کا ایک باعث اقلیدس و ہندسہ (Euclid and Engineering) کے مسائل بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ ان میں ایسے انداز سے ریاضیاتی دعووں کو ثابت کیا جاتا ہے جو منطق کے صغریٰ و کبریٰ (Syllogism) کے عین مطابق ہے۔ دونوں کے اخذ کردہ نتائج میں فرق صورت (Form) یا طریق استدلال کا نہیں، مواد کا ہے۔ یعنی جہاں منطق میں مواد کا بدیہی ہونا ضروری نہیں وہاں ہندسہ و اقلیدس میں مقدمات سب یقینیات پر مبنی ہوتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے یونانیوں سے بہت پہلے مصری حکماء اقلیدس و ہندسہ کے عملی اصولوں سے روشناس ہو چکے تھے۔ چنانچہ اہرام مصر کی عظیم تعمیر اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ جہاں تک فن تعمیر کی ریاضیاتی باریکیوں کا تعلق ہے مصری مهندس اس سے اچھی طرح واقف تھے۔ یونانیوں میں یہ علم مصریوں کی وساطت سے پہنچا۔ کہا جاتا ہے کہ اقلیدس کے پہلے قاعدہ کی دریافت کا سہرا طالیس (Thalese) کے سر ہے۔ ممکن ہے یہ صحیح ہو، مگر تحقیق و تفحص سے اس دعویٰ کی تائید نہیں ہو پائی۔ تاریخ بتاتی ہے کہ اس سے پیشتر فیثاغورس کے تلامذہ میں اس کا اچھا خاصا جہر چاٹھتا آئے کہ اقلیدس (Euclid) نے تیسری صدی قبل مسیح میں اس کو ایک فن کی حیثیت سے پیش کرنے کا فخر حاصل کیا۔

ان تصریحات سے اتنا بھر تو ثابت ہوتا ہے کہ ارسطو سے پہلے استدلالی مواد (Argumentative Matter) اور منطقی تقاضے بہر حال موجود تھے اور مابعد الطبعی بحثوں اور ہندسہ و اقلیدس کے منہاج استدلال نے کسی حد تک ان کو منطقی سانچوں میں ڈھال بھی رکھا تھا۔ مگر یہ دعویٰ اس وقت تک نکھر کر نظر و بصر کے سامنے نہیں آ پائے گا جب تک کہ ہم استدلال و اخذ نتائج کی ان کسوٹیوں کا بالا جمال ذکر نہ کریں جن کو ارسطو سے

پہلے کے حکماء مقدمات کی جانچ پر کھ کی غرض سے استعمال کرتے تھے۔

افلاطون کے مکالمات میں تردید دعویٰ (Refutation) کے کئی انداز پائے جاتے ہیں۔ مثلاً سقراط کا محبوب ترین طریق استدلال یہ تھا کہ پہلے وہ ایک دعویٰ کو متعین کرتا اور پھر اس سے اس طرح کے عجیب و غریب نتائج اخذ کرتا چلا جاتا کہ جس سے اس کی غلطی واضح ہو جاتی۔

اس طریق استدلال کی مثال مکالمات میں تھی ای ٹس (Theaetus) کے اس دعوے سے متعلق مذکور ہے کہ جب اس نے علم و ادراک کو حسی تاثر سے تعبیر کیا تو سقراط نے اس پر ایسے ایسے نتائج مترتب کیے جن کو دیکھ کر اس کو اپنے دعوے سے دستبردار ہونا پڑا۔
زینو اور افلاطون کا منہاج استدلال:

اس سلسلہ میں ارسطو نے زینو (Zeno) کے جس منہاج استدلال کا ذکر کیا ہے، وہ زیادہ متعین اور زیادہ افادیت لیے ہوئے ہے۔ اسی کی بنا پر اس نے اسے منطق کا موجد و خلاق قرار دیا ہے۔ اس کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ تو ممکن نہیں مگر سہولت فہم کی خاطر اسے ”عکس المقضیہ“ یا ”دلیل الخلف“ سے تعبیر کر لیجئے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ دعویٰ کو اس بنیاد پر تسلیم نہ کیا جائے کہ اس کے مقدمات میں استواری و محکم کی مقدار کس درجہ ہے بلکہ اس بنا پر قبول کیا جائے کہ اس کا عکس یا نقیض ماننے سے کیا کیا استحالے پیدا ہوتے ہیں۔ [۱]

افلاطون اگرچہ اپنے مزاج و نہاد کے اعتبار سے ٹھیکہ فلسفی ہے اور منطق کی تعمیر و ترقی میں اس کا براہ راست کوئی حصہ نہیں، تاہم مابعد الطبیعیاتی استدلال کے سلسلے میں اس نے جا بجا ایسے ایسے طریق استعمال کیے ہیں کہ جن سے فن میں بہر حال نئے نکات اور پیانوں کا اضافہ ہوا ہے۔ چنانچہ منطق میں قانون تناقض کا تعارف اسی کی قوت فکر کا نتیجہ ہے۔ [۲]

اس قانون کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی مقدمہ یا قضیہ میں ایک موضوع کے لیے دو

۱۔ دیکھئے ڈکشنری آف فلاسفی مرتبہ ڈیگابٹ لفظ Reducto impossible کے ماتحت

۲۔ دی ڈوپلینٹ آف لاجک ص ۸

محمولوں (Predicates) کی گنجائش نہیں ہونا چاہیے۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ دونوں قضیے ایک وقت صحیح ہوں کہ ا، ب ہے اور یہ کہ ا، ب نہیں ہے۔

تقسیم انواع کے اصول کو بھی افلاطون ہی نے پیش کیا جس سے یہ مقصود ہے کہ ایک جنس (Genus) کے ماتحت جس قدر انواع (Species) کا اندراج ممکن ہے، ان سب کا احاطہ کیا جائے اور دیکھا جائے کہ تقسیم کا عمل کن کن ضمنی انواع کو گھیرے ہوئے ہے۔

اس تجزیہ سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اس سے ارسطو کی عظمت فکری پر حرف آتا ہے یا کسی طرح ”اور جانوں“ کی قدر و قیمت گھٹتی ہے۔ ان تفصیلات کے پیش کرنے سے مقصد یہ بتانا ہے کہ ارسطو وہ پہلا شخص نہیں ہے جس نے فن کو ڈھلی ڈھلائی شکل میں پیش کر دیا ہو بلکہ اس سے قبل بھی حکما نے استدلال و استنباط کے منطقی خطوط کی نشاندہی کی ہے لیکن اس کے باوجود قلمی منطق میں اسی کے جھنڈے گڑیں گے، اور تاریخ منطق میں اسی کو معلم اول کے پُر افتخار نام سے یاد کیا جائے گا، کیونکہ یہی وہ حکیم ہے جس نے اس فن کے تعلقات پر ایک مجتہد اور ماہر کی حیثیت سے سیر حاصل بحث کی اور نہ صرف یہ کہ اپنے دور تک کی تمام معلومات پر یکجا غور ہی کیا بلکہ ان پر تنقیدی نظر بھی ڈالی اور ان سب کو ایک نچے تلے نظام کی حیثیت سے پیش بھی کیا۔

علوم عقلیہ کا عربی ترجمہ، اور اس سلسلے میں مسلمانوں کے شوق و بیتابی کی توجیہ، کیا بیکر کی تحقیق درست ہے؟ تحریک غنوصیت پر ایک نظر

اس مختصر وضاحت کے بعد بحث فکر و نظر کے دوسرے مرحلے میں داخل ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ عقل و دانش کے یہ ذخیرے عربی میں کب منتقل ہوئے اور استدلال و استنباط کے اس نئے نظام سے علوم و فنون کس حد تک متاثر ہوئے؟ مگر اس سے پہلے کہ ہم اس سوال کی دونوں شتوں سے تعرض کریں، ایک سوال یہ ابھرتا ہے کہ مسلمانوں نے علوم عقلیہ کو حاصل کرنے میں جس بے تابی کا اظہار کیا اور جس شوق اور جوش کا ثبوت دیا اس کے اسباب کیا تھے؟ کیا حکمت قرآنی ان کی ذہنی تسکین کے لیے کافی نہ تھی؟ اور کیا ان کی فکری

تفنگی اس چشمہ ہدایت سے دور نہیں ہو پائی تھی جو بجائے خود منبعِ صد علوم اور سرچشمہ صد معارف ہے؟ یوں کہئے فلسفیانہ اصطلاح میں ہمیں اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا ہے کہ یونانی علوم کو اپنے دامنِ طلب میں سمیٹ لینے اور ان کو اپنے ہاں کے علمی و دینی ماحول میں اس کامیابی سے سمو لینے کے جذبہ کے پیچھے کون عوامل یا اسباب کافر ماتھے۔

کارل ہیزش بیکر (Carl Heinrich Becker) نے اسباب و عوامل کو اپنی مستشرقانہ جدوجہد سے ڈھونڈ نکالا ہے۔ یہ صاحبِ گولڈسیہر کے شاگردِ رشید ہیں۔ فلسفہ تمدن ان کا خاص موضوع ہے۔ اسلامی علوم کی تحصیل کے لیے قاہرہ ایسے اسلامی مرکز میں بھی مقیم رہے اور مفتی عبدہ کی صحبتوں کا تو خصوصیت سے لطف اٹھائے ہوئے ہیں۔ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب بھی کسی تہذیبی عنوان پر قلم اٹھاتے ہیں تو اس میں ڈوب ڈوب جاتے ہیں اور جب تک اس کی روح، اس کے مزاج اور متعلقہ جزئیات پر پوری طرح حاوی نہیں ہو جاتے، اس وقت تک قلم کو حرکت و جنبش کی اجازت نہیں دیتے۔ ان کی تحقیق و تفحص کے نتائج یہ ہیں کہ اسلام کے نظریاتی ہر اول دستوں نے جب اپنے طبعی مرکزوں سے متجاوز ہو کر عراق و شام کی طرف یلغار کی تو وہاں ان کو عرفاء کی اس زبردست تحریک کا سامنا کرنا پڑا جسے غنوصیت (Gnosticism) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ تحریک اپنے فکری نتائج کے اعتبار سے ایسی خطرناک اور مضرتھی کہ اس سے نمٹنے کے لیے مسلمانوں کو چارو ناچار یونانیوں کے وضع کردہ علوم و فنون کی مدد حاصل کرنا پڑی۔ [۱] اس تحریک میں خطرہ کی نوعیت کیا تھی؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے اس کی تاریخی حیثیت پر غور کر لیجئے۔ غنوص ایک یونانی لفظ ہے جس کا اطلاق مطلق علم و عرفان پر ہوتا ہے۔ دوسری صدی مسیحی سے اس کا اطلاق متصوفین کے ایسے گروہ پر ہونے لگا جو اس بات کا مدعی تھا کہ تمام اونچی سچائیاں تزکیہ باطن اور ریاضت سے حاصل ہوتی ہیں۔

یہودی غنوصیت کا علمبردار فیلو (Philo) تھا، جبکہ عیسائی غنوصیوں میں سیرتھس

۱۔ التراث البونانی فی الحضارة الاسلامیة، مرتبہ عبدالرحمن بدوی، طبعہ ثانیہ مکتبہ النہضۃ

(Cerinthus)، مونیٹر (Monander) اور سترنیس (Saturninus) بہت مشہور ہیں۔ ان کا نظریہ علم بھی اسی حقیقت کا غماز تھا کہ حق صرف ان چیدہ متصوفین ہی میں دائر و سائر ہے جنہوں نے اس کے حصول کے لیے مجاہدہ و ریاضت کی مشقتوں کو جھیل کر اپنے آئینہ دل کو صیقل کر لیا ہے۔ [۱]

غنوصیت نے تاریخ کے مختلف ادوار میں زرتشت و مانی کے نظریات کو بھی متاثر کیا اور خود بھی فکر و نظر کے ان سانچوں میں ڈھلی۔ چنانچہ اس کے متعدد فرقے اور شاخیں ہیں۔ ان سب میں جو شے بقدر اشتراک کے کارفرما رہی، وہ یہ عقیدہ تھا کہ فلسفہ و دین کی تمام اعلیٰ صداقتوں اور اونچی قدروں کا ہر شخص مجاہدہ و ریاضت سے احاطہ کر سکتا ہے۔ لہذا نبوت یا نظام وحی کی پابندیاں غیر ضروری ہیں۔

غنوصیت کے ساتھ آہستہ آہستہ کئی اور عناصر بھی وابستہ ہو گئے۔ مثلاً کائنات کے بارہ میں نیم علمی افکار، نجوم، سحر اور کہانت کی مختلف شکلیں۔

عراق و شام میں ان لوگوں کے تبلیغی مرکز، صومعے، خانقاہیں اور ریاضت و مجاہدہ کے وہ مخصوص خلوت کدے تھے جنہیں ”ادیار“ کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ ان مراکز کا پورے عراق و شام میں جال سا بچھا ہوا تھا۔ مذہبی عقائد کے پہلو بہ پہلو یہ لوگ بڑی حد تک یونانی عقلیات سے بھی متاثر تھے۔

بیکر نے عربوں کے اشتیاق علمی کے بارے میں جو چہ بیان کی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمانوں کی مجاہدانہ ترکتازیوں نے جب سواد عراق و شام کو زیر نگین کیا تو انہیں ان مفتوح قوموں کے ملحدانہ افکار و تصورات کا مقابلہ کرنا پڑا کہ جو ان میں رواج پذیر تھے۔ اس لیے دفاعی ضرورتوں کے پیش نظر مسلمان مجبور ہوئے کہ یونانی عقلیات کی سرپرستی کریں۔ بیکر کی رائے میں یہ غنوصیت ہی کی متنوع اثرات تحریک کا کرشمہ تھا کہ آئندہ چل کر اس نے مسلمانوں میں تصوف کا روپ دھارا اور حلاج ایسا عرفانی پیدا کیا جس کے شور ”الناحق“ سے ٹھیٹھ دینی حلقوں میں ہلچل سی مچ گئی۔ حتیٰ کہ محمد بن دوادا صفہانی کو اس کے

خلاف فتویٰ صادر کرنا پڑا۔

بیکر نے غنوصیت اور اس سے تاثر کی اس پوری داستان کو اگرچہ فلسفے کی متین، پُر شکوہ اور علمی زبان میں بیان کیا ہے، تاہم اس سے بہ وجہ متفق نہیں ہو سکے۔

اصلی اور بنیادی سبب قرآن کی فکر انگیز دعوت ہے، غنوصیت کا رد عمل نہیں

ہمارے نزدیک علوم عقلیہ کے لیے عربوں کی تنگ و دو کا سیدھا سادہ سبب یہ ہے کہ قرآن کی مدلل اور فکر انگیز تعلیمات نے ان کے جذبہ طلب و جستجو کو اس درجہ ابھار دیا تھا اور ان میں تعمق و غور کی صلاحیتوں کو اس قدر چمکا دیا تھا کہ یہ علم و عرفان کے ہر دروازے پر دستک دینے پر مجبور ہو گئے۔ ورنہ یہی عرب تھے کہ جہلت میں شعر و انساب کے سوا اور کوئی چیز ان کی دلچسپیوں کا مرکز نہ بن سکی۔ قرآن کا اسلوب بیان، دلائل کا انداز، اس کا مخصوص نظریہ حیات، علم و ادراک کی حوصلہ افزائی اور تسخیر و فہم کائنات کی دعوت اور سب سے بڑھ کر اس کا اپنا مزاج عقلی، یہ تھے وہ اصلی و حقیقی عوامل جنہوں نے مل ملا کر عربوں کے ذوق تحقیق و تفحص کو تابہ فلک اچھال دیا تھا۔

علاوہ ازیں ہم اس مفروضے کو ہرگز تسلیم نہیں کرتے کہ فکر و نظر کے یونانی پیاموں سے قطع نظر کر کے مسلمان اپنے عقائد و تصورات کو حق بجانب ٹھہرا ہی نہیں سکتے تھے، اس لیے کہ اسلام ایسے حقائق پر مشتمل ہے جن کے اثبات کے لیے وہ خارجی نظام فکر کا رہین منت نہیں۔ وہ اپنے آغوش میں ایسے معقول، صحیح اور سچے تلے اصول رکھتا ہے جن کی حقانیت کے نقوش ہر ہر دل پر کندہ ہیں۔

چنانچہ اہل علم جانتے ہیں کہ ہمارے ہاں محاضرات، ادب اور سیر کی کتابوں میں سلف کے کئی ایسے مناظروں کی مثالیں ملتی ہیں، جن میں انہوں نے عقلیات سے ہٹ کر قرآن و سنت کے ٹھیکہ لب و لہجہ میں بڑے بڑے متکلمانہ سوالات کا تسلی بخش جواب دیا ہے۔ [۱]

۱۔ دیکھئے الامتاع و الموانستہ تالیف ابو حیان توحیدی طبع ثانیہ مطبعہ لجنۃ التالیف والترجمہ و النشر قاہرہ ص ۴۰۱ میں سیرانی کا مناظرہ

بیکر کے اس مقالے میں لطیفہ بھی داد کے قابل ہے کہ تحریک غنوصیت چونکہ انفرادی رسائی (Individual Approach) اور کشف و عرفان کی ذاتی استواریوں پر یقین رکھتی تھی اس لیے تصور نبوت سے اصولاً متصادم تھی۔ لہذا مسلمان مجبور ہوئے کہ معارف نبوت کی تصدیق کے لیے یونانی عقلیات کی مدد چاہیں۔ اس طرز استدلال میں لطیفہ کا پہلو یہ ہے کہ جن علوم سے مسلمانوں نے تائید و نصرت چاہی، خود ان کا مزاج بھی تو یہی ہے کہ وحی و نبوت سے بے نیاز رہ کر محض فکر و دانش کے بل پر حق و صداقت تک رسائی حاصل کی جائے۔

بیکر کی یہ تحقیق انیق بھی علمی نقطہ نگاہ سے اچھی خاصی بحث چاہتی ہے کہ اسلامی تصوف غنوصیت ہی کی پیداوار ہے۔ ہمارے نزدیک تصوف کوئی بیرونی یا خارجی عنصر نہیں ہے کہ جس سے مذہب متاثر ہوتا ہے، بلکہ یہ مذہب کا اپنا اندرونی اور روحانی تقاضا ہے جو ابھر کر زندگی کی ایک خاص شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس کی ابتدائی صلاحیتیں ہر مذہب میں پہلے سے موجود ہوتی ہیں جو وقت و زمانہ کی مناسبتوں سے تکمیل پذیر ہوتی اور ریاضت و علم کی گونا گوں صورتوں کو جنم دیتی رہتی ہیں۔

بیکر نے اس سلسلے میں معتزلہ کا بھی ذکر کیا ہے اور بزعم خویش یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ گروہ اگر یونانی علوم و معارف سے بہرہ مند نہ ہوتا تو اس کامیابی سے محالین اسلام کے شبہات کا جواب نہ دے پاتا۔

اس میں شبہ نہیں کہ معتزلہ کی سرگرمیوں نے اسلام کی تعبیر و تشریح کے سلسلے میں گراں قدر خدمات انجام دی ہیں اور یہ بھی صحیح ہے کہ ان کی علمی و عقلی کاوشیں فکر اسلامی کا بہترین سرمایہ ہیں، مگر ہم یہ بات نہیں سمجھ پائے کہ اس سے عربوں کے اس شوق فزوں کی توجہ کیونکر کی جائے گی کہ جو علوم عقلیہ کے ترجمہ و تشریح کا باعث ہوا۔

اس قدر طویل بحث کے بعد آئیے اب اصل سوال کی طرف عنان توجہ کو موڑیں، اور یہ بتانے کی کوشش کریں کہ فلسفہ و دانش کے یونانی دفاتر کب عربی کے فصیح و بلیغ قالب میں ڈھلے اور ان پر مترتب اثرات نے ہمارے علوم و فنون کے کن کن گوشوں کو متاثر کیا۔

مؤرخین کی سہل انگاری، بنو امیہ کے زمانے میں علوم عقلیہ کا ترجمہ ہو چکا تھا عام طور پر مؤرخین جب علوم و فنون کے ضمن میں ترجمہ و انتقال کی کوششوں کا تذکرہ کرتے ہیں تو ازراہ سہل انگاری اس افتخار کا مستحق صرف عباسیوں کو قرار دیتے ہیں حالانکہ اس افتخار کے سزاوار اور تنہا بنو امیہ ہیں۔ اس سلسلے میں ہمارے سامنے دونوں قسم کے شواہد ہیں۔ دستاویزی بھی اور عقلی و استدلالی بھی۔ پہلے دستاویزی شواہد ملاحظہ ہوں:

۱۔ ابن کثیر کہتے ہیں۔

ان علوم الاوائل دخلت الى بلاد الاسلام في القرن الاول لما فتحوا بلاد العجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تنشر لما كان السلف يمتنعون من الخواص فيها [۱]

ترجمہ: اوائل کے علوم و معارف اسلامی ملکوں میں پہلی صدی ہجری میں منتقل ہو چکے تھے مگر ان کو کثرت و فروغ اس بنا پر حاصل نہیں ہو سکا کہ سلف ان میں غور و فکر کرنے سے روکتے تھے۔

ظاہر ہے علوم اوائل سے مراد وہی علوم ہو سکتے ہیں جن کا تعلق یونان کے خزانہ علمی سے ہے۔

۲۔ ملا صدرا الدین شیرازی کی اس تصریح سے ابن کثیر کے دعوے کی مزید توثیق ہوتی ہے۔

وقع بايديهم مما نقله جماعة في عهد بني امية كتبهم من كتب اسلاميه تشبه اسامي الفلاسفة فظن القوم ان كل اسم يوناني فهو فيلسوف ووجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفعوها رغبة في الفلسفة و انتشرت في الارض وهم بها فرحون۔ [۲]

ترجمہ: ان لوگوں کے ہاتھ کچھ ایسی کتابیں لگیں جو یونانی کتابوں کا ترجمہ تھیں اور اس میں جو نام تھے وہ فلاسفہ کے ناموں سے ملتے جلتے تھے جن سے ان کو دھوکہ ہوا اور انہوں

۱۔ صون المنطق سیوطی ص ۲۱ بحوالہ مناهج البحث عند مفکری الاسلام تالیف علی سامی انشاز طبعہ اولی ۷۳۹۱ء ناشر دار الفکر العربی، ص ۶

۲۔ الاسفار الاربعہ، ملا صدرا الدین، مطبوعہ تہران ص ۷۱

نے ازراہ غلط فہمی یہ سمجھ لیا کہ ہر شخص جو یونانی نام سے موسوم ہے فلسفی ہی ہے، پھر ان میں کچھ حسب منشا باتیں دیکھیں جن کو انہوں نے پسند کیا اور ان کے قائل ہو گئے۔ یہی نہیں ان پر انہوں نے کئی مسائل کی تفریع بھی کی، پھر جب ان باتوں کو فروغ حاصل ہوا تو اس پر وہ اترانے لگے۔

۳۔ ڈاکٹر ماکس مایرہوف (Meyerhof) نے اپنے ایک لیکچر میں خالد بن یزید بن معاویہ کے بارے میں ”الفہرست“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ لوگ انہیں حکیم آل مروان کے نام سے پکارتے تھے۔ ان سے متعلق کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں سکندریہ کے بعض علماء کو اس کام پر لگایا تھا کہ وہ اور جانون (Organon) کا یونانی سے براہ راست عربی میں ترجمہ کریں۔ [۱]

جہاں تک مسئلہ کے استدلالی پہلو کا تعلق ہے، دو نکات خصوصیت سے قابل غور ہیں:

۱۔ تاریخی طور پر یہ جانی بوجھی حقیقت ہے کہ پہلی صدی کے آخر تک اقوام عجم کا بہت بڑا حصہ اسلام کے زیر نگیں آچکا تھا اور غزوات و فتوحات کا وہ سلسلہ جو آنحضرتؐ کے دور سے شروع ہوا، اب قریب قریب اختتام پذیر تھا اور صحابہ و تابعین کی بہت بڑی تعداد نے سخت کوشی اور جہاد کی پُر محن زندگی کی طرف سے یک سو ہو کر عراق و شام میں مستقل طور پر بود و باش اختیار کر لی تھی اور ٹھانڈھ سے رہ رہے تھے۔ یہ وہ دور تھا جس میں انہیں عجمی اور مفتوح اقوام کی تہذیب و تمدن کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ پھر مسلمان حکمران چونکہ عقائد کے معاملہ میں حد درجہ روادار تھے، اس لیے بے دریغ بحث و مناظر کی محفلیں بھی جنے لگیں اور توحید، الوہیت مسیح اور جبر و قدر ایسے مسائل پر تفصیل اور جرأت کے ساتھ اظہار خیال ہونے لگا۔ ان مباحث کا ذکر ہمارے ہاں تاریخ، حدیث اور ادب و محاضرہ کی کتابوں میں جا بجا ملتا ہے۔ اس کی تائید شام کے ان متعدد محظوظات سے ہوتی ہے جو حال ہی میں دریافت ہوئے ہیں، ان میں اس دور کے عقلی اور متکلمانہ مباحث

کی اچھی خاصی روداد درج ہے۔ [۱]

سوال یہ ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ مسلمان ایسے مناظروں سے دلچسپی لیں اور اس عقلی و فکری ماحول سے بے گانہ رہیں کہ جس کی وجہ سے اس نوع کی معرکہ آرائیاں وجود میں آتی ہیں۔

۲۔ دوسرا نکتہ اس سلسلہ کی اہم اور تکمیلی کڑی ہے۔ ہمارے مورخین جب اعتزال اور قد ریت کی تاریخ بیان کرتے ہیں تو عموماً واصل بن عطاء یا عمرو بن عبید سے متعلق اس قصہ کو نقطہ آغاز کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں کہ جب ان میں سے ایک صاحب نے حسن بصری کی مجلس درس میں متکلمانہ چھیڑ چھاڑ شروع کی تو انہوں نے انہیں اس متبدعانہ ذہنت پر سختی سے ڈانٹا اور اپنے حلقہ درس سے الگ تھلگ اور معتزل رہنے کی تلقین کی تاکہ ان کے گمراہ کن خیالات سے دوسرے سادہ دل طلباء متاثر نہ ہوں۔

ہم معتزلہ کی وجہ تسمیہ کے بارے میں سردست ان بحثوں میں نہیں پڑتے جن کو گولڈ سہیر، نلیو اور ٹولف وغیرہ نے چھیڑا ہے۔ ہمیں جو کچھ کہنا ہے اس کا دو لفظوں میں حاصل یہ ہے کہ وہ افکار و تصورات جنہوں نے واصل اور عبید کو اہل السنّت کی مخالف صفوں میں لاکھڑا کیا، کیا ایک ان کی سطح قلب پر ابھر آئے تھے یا ان خیالات کو ابھارنے کا باعث اقوام عجم کی وہ علمی و ثقافتی کوششیں تھیں جو حفاظت و دفاع کی غرض سے بروئے کار لائی گئی تھیں۔

دلائل کے اس تجزیہ سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا ہونی چاہیے کہ ہم عہد عباسی کی ان زریں مساعی کی تحقیر کرنے کے درپے ہیں کہ جن کی بدولت عالم اسلامی میں ایک طرح کی فکری بیداری پیدا ہوئی یا "بیت الحکمتہ" نے فلسفہ و دانش کی جوشاندار خدمات انجام دی تھیں ان کو کسی درجہ میں بھی گھٹا کر دکھانا چاہتے ہیں۔ حاشا وکلا ہمارا یہ مقصد نہیں۔ ہم صرف یہ چاہتے ہیں کہ تاریخ کو نسخہ نہ کیا جائے اور جس گروہ یا جن اشخاص نے بھی کوئی کارنامہ انجام دیا ہے اس کا کھلے بندوں اعتراف کیا جائے۔

منطق کے ارتقاء سے ہمارے ہاں کے علوم و فنون کس حد تک متاثر ہوئے؟
یہ جواب تشنہ رہے گا اگر ہم سوال کی اس شق کی وضاحت نہ کریں کہ منطق کے فروغ و
ارتقاء سے ہمارے ہاں کے علوم و فنون پر کیا اثر پڑا؟

یوں تو منطق کی اشاعت و فروغ سے کم و بیش سارے ہی علوم ہمارے ہاں متاثر
ہوئے ہیں حتیٰ کہ نحو کے دامن پر بھی اس کے چھینٹوں کے داغ ہیں، مگر خصوصیت سے جس
فن نے اس کے اثرات کو قبول کیا وہ اصول فقہ ہے۔ اس میں دلالت الفاظ کی باریک
بحش، عام و خاص کی تفریق اور اصل و تفریع کے قاعدے تمام تر منطقی رنگ و روغن لیے
ہوئے ہیں۔ اسی طرح استدلال و استنباط کے پیمانوں کی تعیین، ترتیب اور مصطلحات تک
میں بھی اسی کی شویخوں کی جھلک ہے۔ مثلاً قیاس، علت، حکم، طرد، دوران اور تنقیح المناط
وغیرہ، یہ تمام انداز ایسے ہیں جن پر منطق کی چھاپ نمایاں ہے۔

یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ ہمارا منشا ہرگز یہ ثابت کرنا نہیں ہے کہ اصول فقہ کا قابلِ قدر
علم یونانیوں کی خوشہ چینی کا نتیجہ ہے یا اس کی تدوین فقہ و قانون کے فطری تقاضوں کے
مطابق نہیں ہوئی ہے۔ ہمارا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ ہم اپنے ہاں کے جلیل القدر
اصولیوں کے ان تنقیدی کارناموں سے ناواقف ہیں جن میں انہوں نے منطق کو
خصوصیت کے ساتھ ہدفِ اعتراض ٹھہرایا ہے۔

ہمارا مدعا صرف یہ ہے کہ علم کے بعض گوشوں میں مخالفت کے باوجود اصول فقہ میں
مسائل کی تفہیم، اندازِ استدلال، مصطلحات اور رد و بقول کے پیمانے سب ایسے ہیں کہ جن
سے صاف صاف منطقی انداز و نہج کی اثر آفرینیوں کا پتہ چلتا ہے۔

اس ضروری اور قدرے طویل تمہید کے بعد ہمیں اپنے اصل موضوع کی طرف لوٹنا ہے
اور براہِ راست ان مباحث سے تعرض کرنا ہے جن میں علامہ ابن تیمیہ نے ارسطاطالیسی منطق
کی تردید و ابطال کے سلسلے میں اپنی ذہنی و فکری صلاحیتوں کا بہترین مظاہرہ کیا ہے، لیکن ہمیں
اجازت دیجئے کہ تھوڑی دیر کے لیے ہم بحث و نظر کے تیسرے مرحلے سے عہدہ برآ ہو لیں۔

رد منطق کا تاریخی پس منظر

سوال یہ ہے کہ منطق کے خلاف رد عمل کب اور کن اسباب و عوامل کی بنا پر شروع ہوا۔ یہ سوال ایسا اہم ہے کہ اس کے جواب پر غور و فکر کیے بغیر علامہ کے تنقیدی موقف کی اہمیتوں کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا۔

بات یہ ہے کہ منطق اگرچہ ایک مستقل بالذات فن ہے جو استدلال و استنباط کی مختلف شکلوں اور پیانوں پر اس نقطہ نگاہ سے بحث کرتا ہے کہ ان میں کون حق و صواب کو محیط ہیں اور کون ایسے ہیں کہ جن سے خطا و لغزش کے امکانات ابھرتے ہیں۔ تاہم فلسفہ اور علوم عقلیہ سے اس کے ربط و تعلق کی جو نوعیت ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور ربط و تعلق کی یہی وہ نوعیت تھی جس کی بنیاد پر اہل علم میں اس کے بارے میں دو مختلف رائیں پیدا ہوئیں۔ ان لوگوں کے حلقوں میں اسے ہاتھوں ہاتھ لیا گیا جو فلسفہ و دانش کے اس یونانی ذخیرے کو متاع بے بہا سمجھتے تھے اور ان حضرات نے شروع ہی سے اسے مشتبہ اور مشکوک نظروں سے دیکھا، جو علوم عقلیہ کے محتویات سے مطمئن نہیں تھے اور دیانتداری سے سمجھتے تھے کہ یونانی تعلیمات اسلامی فکر و روح کے سراسر منافی ہیں۔

نتیجہ یہ ہوا کہ اہل السنّت اور حکماء میں باہم ٹھن گئی۔ چنانچہ ائمہ اہل سنت نے تو حکماء کو طح و زندیق ٹھہرایا اور پوری پوری کوشش کی کہ اسلامی مدارس، معاشر اور عوام ان کے خیالات سے متاثر نہ ہوں۔ دوسری طرف حکماء نے انہیں فلسفہ و حکمت کے تقاضوں سے بے خبر اور اسلام کی فکری و عقلی ثروت سے عاری قرار دیا۔

اختلاف رائے کے یہ دونوں دھارے پورے پورے زور کے ساتھ پہلو بہ پہلو بہتے رہے اور ان میں غیر معمولی شدت اس وقت پیدا ہوئی جب علوم عقلیہ کے شیدائیوں میں سے بعض نے حدود اعتدال سے متجاوز ہو کر علانیہ اسلامی تصورات و عقائد سے بیزاری کا اظہار کرنا شروع کر دیا، جیسا کہ ابن اثیر نے الکامل میں عبد اللہ بن نافیا کے بارے میں لکھا ہے:

یطعن علی الشرائع [۱]

ترجمہ: شرائع پر زبانِ طعن دراز کرتا تھا۔
 یا جیسا کہ یاقوت نے احمد النہر جوری سے متعلق کہا ہے:
 متظاهراً بالحداد غیر مکاتم لہ۔ [۱]

ترجمہ: ملحدانہ افکار کو اپنانے والا جس نے کبھی ان خیالات کو چھپانے کی
 ضرورت محسوس نہیں کی۔

ان دو مثالوں کو دو شخصیتوں کی ذاتی رائے تک محدود نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ ان سے یہ
 معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہیے کہ علومِ عقلیہ کے فروغ و ارتقاء نے اسلامی معاشرے میں
 ملحدانہ فتنوں کو کس درجہ ابھار دیا تھا۔

اعمال میں تساہل، اسلامی عقائد کا استخفاف، جبر و قدر اور صفات سے متعلق لاطائل
 اور بے سود بحثیں، یہ تھے وہ عوامل جنہوں نے فقہاء، محدثین اور صوفیاء کی صفوں میں ناراضی
 اور عناد کی ایک لہر دوڑا دی۔

علامہ ابن الصلاح کا فتویٰ

اس نزاع کو علامہ ابن الصلاح کے مخالفانہ فتوے نے اور تیز کر دیا۔ فلسفے کے بارے
 میں انہوں نے کہا:

الفلسفة أسّ السفه والانهلال ومادة الحيرة والضلال و مثار الزيف
 والزندقة ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة
 المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة۔ [۲]

ترجمہ: فلسفہ بے وقوفی کی بنیاد ہے، ضعف و انحلال کی جڑ ہے، تحیر و گمراہی کا خمیر ہے
 اور الحاد و زندقہ کے فتنوں کو ابھارنے والا ہے اور جس نے بھی فلسفے کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنایا،

۱۔ بہت بڑے شاعر اور عروسی تھے دیکھیے معجم الادباء یاقوت رومی مطبعہ ہند یہ مصر طبقہ ثانیہ جلد ۲، ص ۱۲۰

۲۔ التراث اليونانی، ص ۱۶۰

اس کی بصارت ضائع ہو گئی اور اس کی بصیرت سے اس شریعتِ پاک کے محاسن یکسر اوجھل ہو گئے کہ جس کو کھلے ہوئے اور واضح دلائل کی حمایت حاصل ہے۔
منطق کے متعلق اس دو ٹوک رائے کا اظہار کیا:

اما المنطق فهو مدخل الفلسفة و مدخل الشر شر [۱]

ترجمہ: جہاں تک منطق کا تعلق ہے اس کے متعلق ہماری رائے یہ ہے کہ یہ حصولِ فلسفہ کا سبب ہے اور شر کے سبب اور ذریعے کو بھی شر ہی کہنا چاہیے۔

ابن الصلاح چونکہ محدثین میں اونچے درجہ پر فائز تھے اس لیے ان کی رائے کو بہت اہمیت دی گئی اور اس کی صدائے بازگشت کو حکومت کے ایوانوں سے لے کر علماء کے حلقوں تک یکساں احترام کے ساتھ سنا گیا۔ ان کے علاوہ جن لوگوں نے منطق و علومِ عقلیہ کے خلاف قلم اٹھایا، وہ فکر و نظر کے مختلف مدارس سے تعلق رکھنے والے ہیں۔ ان میں ابو سعید سیرانی سہروردی، ابوالبرکات نوختی، امام الحرمین جوینی، جبائی، ابوباشم، ابن حزم اور قاضی ابوبکر بن الطیب کے نام نامی بہت مشہور ہیں۔ ان میں کئی حضرات کا ذکر علامہ ابن تیمیہ نے بھی اپنے تنقیدی شاہکار الرد علی المنطقیین میں کیا ہے۔

ان میں بعض حضرات کی تحریروں میں بحث و تنقید نے ایک دوسرا ہی رخ اختیار کیا ہے۔ علامہ ابن الصلاح نے تو صرف اس مدرسہ فکر ہی کی ترجمانی پر اکتفا کیا تھا کہ جو علوم عقلیہ اور منطق کو ان کی عملی مضرتوں کی بنیاد پر قابلِ مذمت ٹھہراتا ہے۔ مگر ان حضرات نے اس سے مختلف روش اختیار کی۔ ان کے نقطہ نظر سے بجائے خود یہ علوم ہی قابلِ اعتراض مواد کے حامل ہیں۔ یہی نہیں، ان کے نزدیک کتاب و سنت فکر و عقیدہ کے جن معارف کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں، ان کی قدر و قیمت یونان کے ان ہفوات سے کہیں زیادہ ہے۔

ان اعتراضات کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ان لوگوں کی تحریروں میں منطق سے متعلق وہ اعتراضات بھی درج ہیں جو صدیوں پہلے رواقی حکماء (Stoics) پیش کر چکے تھے یا یونانی

متشککین (Sceptics) دُہرا چکے تھے۔ اس نوع کے تنقیدی افکار کا ماخذ کون تھا؟ تحقیق کے ساتھ اس کا جواب دینا مشکل ہے کیونکہ تاریخ اس بارے میں قطعی ساکت ہے کہ ارسطاطالیسی فلسفے کے پہلو بہ پہلو روایتی فلسفے کا بھی کبھی ترجمہ ہوا تھا۔ ہاں یہ کہنا البتہ قرین قیاس ہے کہ بحث و مناظرہ اور بالمشافہ بات چیت کے سلسلے میں مسلمان علماء کو جن راہبوں سے واسطہ پڑا تھا ان میں کی اکثریت ان لوگوں پر مشتمل تھی جو روایتی فلسفے کے علمبردار تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان مؤرخین اور حکماء اس فلسفے سے اچھے خاصے روشناس معلوم ہوتے ہیں۔

شہرستانی کہتے ہیں:

حکماء اهل المظال وهم خروسیس وزینون۔ [۱]

ترجمہ: حکماء اہل رواق اور یہ ہیں خروسیس اور زینو۔

اسفار اربعہ کے مصنف کا قول ہے:

انه ارادن بجمع اقوال المشائین و نقادة اهل الاشراق من

الحکماء الروافیین۔

ترجمہ: اس نے یہ چاہا ہے کہ مشائین اور روایتی حکماء میں سے چیدہ اشراقیین کے

اقوال میں تطبیق دیں۔

یونانی منطق سے متعلق تردید و ابطال کا یہ وہ پس منظر ہے جس میں کہ علامہ ابن تیمیہ

نے شعور و ادراک کی آنکھیں کھولیں۔

ان کی بے مثال ذہانت، جامعیتِ علوم اور فکر و علم کی گہرائیوں نے نقد و تبصرہ میں کیا

اضافہ کیا اور ادراک و بصیرت کے کن خوارق کی نشاندہی کی اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

منطق کی عدم افادیت اور سیرانی کا دلچسپ مناظرہ

اپنی تنقیدی تحریروں میں سب سے پہلے علامہ نے منطق کی افادیت کو چیلنج کیا ہے۔

ان کی رائے میں اگر کوئی شخص عقل و خرد کی سلامتی سے بہرہ مند ہے تو اس کو استدلال

واستنباط کے وضعی پیمانوں کی سرے سے ضرورت ہی نہیں! اس لیے کہ وہ ان کی وساطت کے بغیر بھی صحیح نتائج تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، اور اگر خدا نخواستہ اسے غور و تعمق کی نعمتوں سے موزوں حصہ ہی نہیں ملا ہے تو منطق کسی طرح بھی اس کے کام آنے والی نہیں۔

لا یحتاج الیہ الزکی ولا ینفع بہ البلید۔ [۱]

ترجمہ: ذہین آدمی کو اس کی ضرورت نہیں اور غبی اس سے استفادہ نہیں کر پاتا۔

علامہ کا کہنا ہے جو بات آسانی سے ایک طباع انسان معلوم کر سکتا ہے یا فکر و استدلال کی جو گرہ غور و التفات کی ادنیٰ کوشش سے کھل سکتی ہے، منطق اس کو ایک طرح کے چکر میں ڈال دیتی ہے اور اصطلاحات اور اشکال کے اس چکر سے نکلنے کے بعد جو کچھ حاصل ہوتا ہے، علمی لحاظ سے دیکھئے تو اس کی بھی قدر و قیمت کچھ زیادہ نہیں ہوتی۔

ہی لحم جمل غیث علی رأس جبل وعر لاسهل فیرتقی ولا

سمین فینتقل۔ [۲]

ترجمہ: یہ اک ایسے ناقص اونٹ کا گوشت ہے جو ایک دشوار گزار پہاڑ کی چوٹی پر رکھا ہے جو نہ اتنا سہل ہے کہ چڑھائی کی صعوبتوں کو برداشت کیا جائے اور نہ اتنا موٹا تازہ ہے کہ اس کو پہاڑ پر سے اتار لانے کی کوشش کی جائے۔

علامہ کے نقطہ نظر سے صحت استدلال کا تعلق فن و صنعت کی طرف طرازیوں سے نہیں ہے بلکہ ذوق و فہم کی استواریوں سے ہے۔ اس لیے اگر ایک شاعر عروض کی منت پذیر یوں سے آزاد رہ کر عمدہ شعر کہہ سکتا ہے اور ایک ادیب نحو سے بے نیاز رہنے کے باوجود ادبی معجزات کی تخلیق کر سکتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ منطق کے جھیلوں میں پڑے بغیر کوئی ذہین و فریس انسان فکر و استدلال کی محکمی کو نہ پاسکے یا سفسطہ و غلطی سے دامن نہ بچاسکے۔

اعتراض کی اس نوعیت میں علامہ منفرد نہیں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ منطق کی جزوی

۱۔ الرد علی المنطقیین، مصنفہ علامہ ابن تیمیہ، ناشر شرف الدین ۹۴۹ھ بمبئی، ص ۳

۲۔ نقض المنطق علامہ ابن تیمیہ طبعہ اولیٰ ۱۵۹۱ھ مطبوعہ السنۃ الحمدیہ قاہرہ، ص ۵۵۱

افادیت کے مان لینے کے بعد بھی محکمین اسلام نے کبھی بھی حق و صواب کو منطقی اشکال و صورت میں منحصر نہیں جانا۔ اس سلسلے میں انہوں نے خصوصیت سے قاضی باقلانی کی کتاب ”الدقائق“ کا حوالہ دیا ہے، جس میں انہوں نے قیاس و استدلال کی مفروضہ شکلوں کو ہدف تنقید ٹھہرایا ہے۔

منطق کی عدم افادیت پر زیادہ دلچسپ اور فکر آفرین وہ مجلس بحث ہے جو مشہور نجومی ابوسعید سیرانی اور متی بن یونس فلسفی کے مابین منعقد ہوئی ہے۔ علامہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ زیادہ تفصیل کے لیے ابوحیان توحیدی کی کتاب الامتاع والموانسة دیکھنا چاہیے۔ اس سے اس گروہ کے موقف کی کھل کر وضاحت ہو جاتی ہے جو منطق کی فیض رسانیوں کا منکر ہے۔ [۱]

متی نے جب منطق کی ان لفظوں میں تعریف کی کہ:

”وہ آلاتِ کلام میں ایک ایسے آلہ سے تعبیر ہے جس کی مدد سے ہم صحیح اور سقیم اور فاسد اور صالح میں حدود و امتیاز قائم کر سکتے ہیں“ تو سیرانی نے اس کے جواب میں کہا:

اخطأت لان صحيح الكلام يعرف بالنظم المألوف والاعراب المعروف اذا كنا نتكلم بالعربية وفساد المعنى من صحيحه يعرف بالعقل اذا كنا نبحث بالعقل وهبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن، فمن لك بمعرفة الموزون ايما هو حديد اور ذهب او شبه۔

ترجمہ: آپ غلطی پر ہیں، جہاں تک صحیح و سقیم عبارت کا تعلق ہے اس کو نظم و انداز اور اعراب کے جانے بوجھے تیوروں سے معلوم کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اس کی گفتگو عربی میں ہو اور معنی کی صحت و استواری کو عقل کی مدد سے جانچا جاسکتا ہے جبکہ بات چیت عقلیات سے متعلق ہو اور فرض کرو منطق ایک ترازو ہے جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کس قیاس کا پلڑا بھاری ہے اور کس کا بھاری نہیں ہے۔ مگر یہ بات کون بتائے گا کہ جس شے کو تم تول رہے ہو

وہ فی نفسہ کیا ہے، سونا ہے، لوہا ہے یا تانبہ ہے۔

یعنی وزن سے تو صرف کسی شے کی کیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ شے کیا ہے؟ ترازو کو اس سے کچھ بحث نہیں۔ ابو حیان کی اس عبارت میں دراصل یہ طنز مخفی ہے کہ جس منطق کو تم درک حقائق کا واحد ذریعہ سمجھتے ہو وہ مقدمات کی ترتیب و ساخت سے آگے نہیں بڑھ پاتی اور اس سے مطلق بحث نہیں کرتی کہ وہ مقدمات جن حقائق پر مشتمل ہیں خود ان کی حکیمانہ قدر و قیمت کیا ہے۔

لطف یہ ہے کہ ارسطو کی صوری منطق پر افلاطون کا بھی بعینہ یہی اعتراض ہے کہ اس سے بغیر مقدمات کی ظاہری ترتیب و ساخت کے اور کچھ حاصل ہونے والا نہیں:

کیا منطق کے بغیر مسائل کا حل ممکن نہیں اور کیا اس کے استعمال سے اختلاف و نزاع کی تمام نوعیتیں ختم ہو جاتی ہیں ان دو لفظوں پر ابو حیان ان الفاظ میں روشنی ڈالتے ہیں:

ليس واضع المنطق يونان بامرها، انما هو رجل منهم و قد اخذ عن
قبله كما اخذ عنه من بعده وليس هو حجة من الخلق الكثير. والجزم
الغفير، والبعث و المستله و الجواب سنخ و طبيعة فكيف يجوز ان ياتي
رجل بشئ يرفع هذا الخلاف او يقلله او يؤثر فيه، هيئات! هذا محال و لقد
بقي العالم بعد منطقہ على ما كان قبل منطقہ.

ترجمہ: منطق کی بنیاد پورے یونان نے نہیں رکھی۔ اس کا وضع تو ایک آدمی تھا (یعنی ارسطو) جس نے اس کے اصول و مبادی کو پہلوں سے لیا، جس طرح کہ اس کے آنے والوں نے اس کے بتائے ہوئے اصول و مبادی کو اس سے حاصل کیا۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو عامۃ الناس اور جمہور کے لیے اس کو کیونکر حجت ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ مزید برآں بحث و نزاع اور سوال و جواب انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ لہذا یہ کیونکر جائز ہے کہ ایک شخص آئے اور فطرت کے اس تقاضے کو جاہدہ کی اس چھڑی سے دور کر دے یا اس کے اثرات کو کسی درجہ میں گھٹا دے۔ یہ قطعی محال ہے اور اس کا ثبوت یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ منطق کے بعد بھی

دنیا میں اختلاف و نزاع کا وہی عالم ہے جو اس سے پہلے تھا۔

کیا منطق واقعی غیر مفید ہے؟ اس کی افادیت کا صحیح صحیح محل

منطق سے متعلق سیرانی کی اسی تنقید کو علامہ نے اپنی تصنیفات میں جا بجا پھیلا اور سنوار کر بیان کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس پر نئے نئے مقدمات اور عجیب و غریب نکات کا اضافہ بھی کیا ہے۔ تنقید کے اس انداز کو دیکھتے ہوئے آج یہ سوال ابھر کر نظر و بصر کے سامنے آتا ہے کہ کیا واقعی منطق کی افادیت صفر کے برابر ہے یا واقعی اس کے ڈانڈے یونانی فلسفہ والہیات سے اس طرح ملے ہوئے ہیں کہ جس سے اس کی جداگانہ حیثیت بری طرح متاثر ہوتی ہے۔ ان دونوں سوالات کا ہمارے نزدیک ایک ہی جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ یونانی تصورات سے مرعوب حکماء و فلاسفہ نے منطق کو جس تاریخی سیاق (Context) میں پیش کیا اور اس کے ساتھ عقیدہ و اذعان کی جن غیر ضروری اہمیتوں کو وابستہ کیا، اس کے پیش نظر اس کی مخالفت ہونا چاہیے تھی۔

نیز اس بنا پر بھی اس کو جرح و تنقید کا ہدف بنا تھا کہ فنی ارتقاء و تقدم کا یہ ضروری تقاضا ہے لیکن اس تاریخی پس منظر سے اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے الگ ہو جائیں اور اس تقدس و پندار سے بھی چندے صرف نظر کر لیں، جس کو خواہ مخواہ اس کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے تو پھر اس کی افادیت اور ضرورت اس درجہ محل اعتراض نہیں رہتی۔

یہ بات صحیح ہے کہ ایک کامیاب ادیب کو خود ساختہ نحوی قواعد و اصول کی پیروی کی حاجت نہیں کیونکہ وہ تو بجائے اس کے کہ نحوی پابندیوں کا التزام کرے، اپنی تخلیقی کوششوں سے نحو کے لیے نئے نئے پیمانے اور انداز وضع کرتا ہے۔ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ درست ہے کہ ایک اچھا شاعر سوا اپنے ذوق شعری کے کسی خارجی شے کا پابند نہیں ہوتا اور فن عروض مجبور ہے کہ شعراء کی رہنمائی کے بجائے ان کا تتبع کرے، ٹھیک اسی طرح اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ارسطو سے پہلے بھی اور ارسطو کے بعد بھی فکر و استدلال کی جولانیوں نے منطق کے وضعی پیمانوں سے آزارہ کر بھی اپنے جوہر دکھائے ہیں، اور صحت و

صواب کی منزلوں کو پالینے میں کسی کوتاہی کا اظہار نہیں کیا، بلکہ اس سے بڑھ کر اگر یہ کہا جائے تو اس میں ذرہ برابر مبالغہ آرائی نہیں ہوگی کہ فکر و فلسفہ کی روحانی ثروت میں جس قدر اضافہ ہوا ہے، وہ تمام تر غیر منطقی حضرات ہی کی کاوشوں کا رہین منت ہے۔ تاہم اس کے باوجود یہ ماننا پڑے گا کہ لکھنے والوں سے کبھی کبھی غلطیاں بھی سرزد ہوتی ہیں۔ شعراء کبھی کبھی جادۂ ذوق سے ہٹ کر غلط شعر بھی کہہ جاتے ہیں اور ہزار احتیاط کے باوصف فکر و استدلال میں کہیں جھول بھی رہ جاتا ہے۔

ظاہر ہے اس صورت میں نحو، عروض اور منطق کے کچھ جانے بوجھے پیمانے اور اصطلاحیں ایسی ہونی چاہئیں جن سے غلطی کی نوعیت کو تعین کے ساتھ واضح کیا جاسکے۔ اس میں سہولت بھی ہے، اختصار بھی ہے اور وضوح و بیان کی آسانیاں بھی۔

دوسرے لفظوں میں منطق کا فائدہ صرف یہ ہے کہ صحت و صواب اور لغزش و خطا کی جو عملی صورتیں ہیں، یہ ان کی نشاندہی کرتی ہے۔ یہ بات اگر صحیح ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ منطق گھوم پھر کر لسانیات ہی کی اک شاخ رہ جاتی ہے اور یہی وہ سطح ہے جس پر منطق کی افادیت کو حق بجانب ٹھہرایا جاسکتا ہے۔

اس معاملے میں ہم ابن سینا اور عام منطقیوں کے اس روایتی حسن ظن سے متفق نہیں ہو پاتے کہ یہ فلسفہ کی ایک شاخ ہے جس کی مدد سے انسان غلطی کے ارتکاب سے محفوظ رہتا ہے۔

لانه الالة العاصمة للذهن عن الخطأ مما تنصوره و نصدق به
والوصلة الى الاعتقاد الحق۔

ترجمہ: منطق ایک آلہ ہے جو انسان کو تصورات و تصدیقات کے معاملہ میں سہو و لغزش سے بچانے والا اور اعتقاد صحیح کی جانب پہنچانے والا ہے۔ [۱]

اس لیے کہ جہاں تک فکر و استدلال میں لغزش و خطا کے امکانات سے دامن کشاں

رہنے کا تعلق ہے، اس کے لیے منطق کی رہنمائی سے کہیں زیادہ اس چیز کو دخل ہے کہ ایک شخص کس درجہ ذہین رسا رکھتا ہے اور اس کی اخلاقیات کس درجہ بلندی و رفعت لیے ہوئے ہیں، کیونکہ اگر ایک شخص اخذ نتائج کے معاملے میں عادل ہی نہیں ہے تو بجائے اس کے کہ وہ دلائل کی روشنی میں قدم اٹھائے، کوشش یہ کرے گا کہ خود دلائل اس کے پیچھے پیچھے چلیں۔ اس صورت میں کوئی منطق اور صحت و صواب کا کوئی پیمانہ اس کو استدلال کی کجروی سے باز رکھنے والا نہیں۔

حدود و تعریفات کے ارسطاطالیسی تصور کی غلطی

منطق کی افادیت کو ہدف اعتراض ٹھہرانے کے بعد علامہ ابن تیمیہ اب براہ راست فن کے اس ”حصارِ متین“ پر حملہ آور ہوتے ہیں کہ جس کی حکمی و استواری پر ارسطو کو بڑا ناز تھا۔ یہ حملہ اتنا شدید اور بھرپور ہے کہ اس کی زد سے اس کی کوئی شے بھی محفوظ نہیں رہ پاتی، سقف و بام سے لے کر در و دیوار تک ہر چیز اپنی جگہ سے ہل گئی ہے۔

منطق کا دیباچہ و آغاز تصور و تصدیق کے مباحث ہیں۔ تصور کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کی صحیح صحیح معرفت حدود (Definition) سے حاصل ہوتی ہے اور تصدیق و قضیہ کی معرفت قیاس کی طرف طرزیوں سے۔ علامہ پہلے ہی قدم پر بتا دینا چاہتے ہیں کہ حدود کا ارسطاطالیسی تصور غلط، ناقابلِ فہم اور گونا گوں مشکلات کا حامل ہے۔ پوری بحث سے لطف اندوز ہونے سے پہلے ضروری ہے کہ حدود سے متعلق اختلاف و نزاع کی جو نوعیت ہے اس پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

ارسطو کی اصطلاح میں حد و تعریف کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کی وضاحت ایسے انداز سے کی جائے کہ اس کا جوہر (Essence) یا ماہیت نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آجائے اور سامع کو ماہو (وہ کیا ہے!) کا پورا پورا جواب مل جائے۔

شے مسئلہ کا جوہر و عطر کیونکر معلوم کیا جائے اور کس طرح ماہیت کی ٹھیک ٹھیک تعیین کی جائے، یہ ہے اس سلسلے کا بنیادی سوال۔ یونانی حکماء نے اس کی کئی صورتیں پیش کی ہیں،

مگر جس صورت کو اقلیم منطق میں قبول و پذیرائی حاصل ہوئی اور خود ارسطو نے جس پر مہر تصدیق ثبت کی وہ ترکیب و تجزیہ کا وہ عملیہ ہے جو وصف جامع ”جنس“ اور وصف فارق (فصل) کے دو گونہ عناصر سے تعبیر ہے۔ اس عملیہ کو کام میں لانے سے فکر انسانی اس قابل ہو جاتی ہے کہ شے مسئولہ کی حقیقت و کنہ تک رسائی حاصل کر سکے۔ مگر خود یہ عملیہ کیا ہے؟ اس کو اس عامۃ الورد مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ فرض کیجئے ایک شخص پوچھتا ہے انسان کیا ہے؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا: حیوان ناطق (Rational Animal) اس میں لفظ ”حیوان“ وہ وصف جامع ہے جو متعدد انواع کو گھیرے ہوئے ہے اور ”ناطق“ وہ وصف فارق یا فصل (Differentia) ہے کہ جس سے یہ تمام انواع جن کو اس کی حقیقت و جوہر سے قریب کا تعلق نہیں چھٹ جاتی ہیں اور صرف وہی شے باقی رہ جاتی ہے کہ جس کو ہم جوہر و ماہیت انسانی سے تعبیر کر سکتے ہیں یعنی نطق (اور اک کلیات)۔

اختصار کے ساتھ ارسطو کے نقطہ نظر سے حد یا تعریف کے لیے کم از کم تین چیزیں ہونا چاہئیں:

۱۔ سوال: یعنی پہلے کسی چیز کی ماہیت و کنہ کے بارے میں یہ پوچھا جائے کہ یہ کیا ہے؟

۲۔ جواب کا ایک جز اسی جامع اور قریب ترین جنس پر مشتمل ہونا چاہیے کہ جو متعدد انواع کو محیط ہو اور اس میں اور فصل میں کسی اور جنس کا فاصلہ نہ پایا جائے اور اس کے بعد بس فصل ہی کا مرتبہ ہو۔

۳۔ جواب کے دوسرے جز کو ایسے وصف فارق یا فصل پر مشتمل ہونا چاہیے کہ جس کا مزید تجزیہ ناممکن ہو اور جو کسی شے کی کنہ و حقیقت پر پوری طرح دلالت کناں ہو۔

علامہ ابن تیمیہ نے حد کی اس روایتی تعریف (Traditional Definition) پر گیارہ وزنی اعتراضات وارد کیے ہیں جن سے ان کی طبع نکتہ سنج اور علم و فضل کی گہرائیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تعریف کے ان اجزائے ثلاثہ میں ایک جز بھی صحیح نہیں۔

مشکمین کا ردِ عمل

اس سے پہلے کہ ہم ان اعتراضات اور ان کے متضمنات کا قدرے تفصیل سے ذکر کریں، یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ حد و تعریف کے بارے میں مشکمین کے حلقوں میں جو ردِ عمل ظہور پذیر ہوا، اس کو بیان کر دیا جائے تاکہ علامہ کی تنقید کا اصلی پس منظر واضح ہو جائے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ بغیر کسی تفریق کے قریب قریب ہر گروہ اور مدرسہ فکر کے حاملین نے حد کی اس تعریف کا انکار کیا ہے، جیسے ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر، ابواسحاق، ابوبکر بن فورک، قاضی ابویعلیٰ، ابن عقیل، امام الحرمین جوینی اور ابوالکسیمون نسفی حنفی وغیرہم، حتیٰ کہ ان سے پہلے ابویعلیٰ ابوہاشم اور عبدالجبار ایسے عقلیت پسندوں نے تعریف کے اس ارسطاطالیسی تصور کو تسلیم نہیں کیا اور علامہ طوسی و موسوی ایسے بڑے بڑے شیعہ معقولیوں نے بھی اس کو نہیں مانا۔ مزید برآں محمد بن ابیہشم ایسے کٹر کرامیہ نے بھی اس پر تنقید کی ہے۔ [۱]

یوں تو ان حضرات نے حد و تعریف کے ان سہ گونہ عناصر میں سے ایک ایک کی تغلیط کی ہے اور ایک ایک کے بودا پن کو کھول کر بیان کیا ہے لیکن ان سب کا مشترکہ اور چبھتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ ارسطو نے اس میں خواہ مخواہ بعداً لطبعی عنصر کو داخل کر دیا ہے۔

ان کے نقطہ نظر سے کسی شے کی تعریف سے مقصود صرف یہ ہے کہ اس سے وضوح و تمیز کے وہ گوشے فہم و فکر کی گرفت میں آسکیں جو اس شے کا خاصہ ہیں۔ کنہ و ذات یا جوہر و حقیقت کا ادراک اس کے بس کا روگ نہیں۔ بات صحیح ہے اس لیے کہ حقائق اشیاء کو کون جان سکتا ہے؟ اور جوہر و ماہیت پر کس کی نظر ہے؟ اور کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس نے کسی بھی شے کی اصل و روح کو پوری طرح پالیا ہے یا اس کی کنہ و ذات کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کر لیا ہے؟

کانٹ (Kant) کی تصوریت سے انکار ہو سکتا ہے اور اثباتِ باری کے معاملہ میں اس کے معرکتہ الآراء تنقیدی شاہکار کو بھی زیرِ بحث لایا جاسکتا ہے۔ مگر انسانی علم و ادراک کی واماندگی کے متعلق اس کی رائے کس درجہ صحیح ہے کہ اس کی تمام تر تگ و تاز ظواہر

(Phenomena) ہی تک محدود ہے، اس سے آگے نہیں۔

کانٹ یہ کہنا چاہتا ہے کہ اشیاء کے ظواہر میں تعلیل و تسبب (Causation) کی جو کار فرمایاں ہیں وہ تو بلاشبہ علم انسانی کا موضوع قرار پاسکتی ہیں لیکن اشیاء کے باطن میں ڈوب کر اصل حقیقت کو ڈھونڈ نکالنا کسی طرح بھی علم وادراک کے دائرہ اختیار میں شامل نہیں۔

کچھ اس نوع کی مجبوریاں تھیں جن کی بناء پر متکلمین نے حد کے اس مابعد الطبعی عنصر کو ماننے سے انکار کر دیا جس سے کسی شے کی کنہ و ذات پر بھی روشنی پڑ سکتی ہے۔

کشفِ حقیقت کیوں ناممکن ہے؟ اس سلسلے کے چار اشکال

حد و تعریف کے توسط سے کنہ و ذات تک رسائی حاصل کرنا کیوں مشکل ہے اور فہم و فکر کی راہ میں وہ کون دشواریاں حائل ہیں کہ جن پر قابو پانا دشوار ہے۔ اس کی تفصیل علامہ کے پیش کردہ مندرجہ ذیل نکات میں آشکار ہے۔ [۱]

۱۔ ترکیب و تجزیہ کے ارسطاطالیسی عملیہ کے سلسلے میں ہم بتا آئے ہیں کہ پہلے قریب ترین جنس کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ اجناس کی اس آخری کڑی کی تعیین میں سہو و تغافل بھی سرزد ہو سکتا ہے کہ جس کے ڈانڈے براہ راست فصل (Differentia) سے ملے ہوئے ہیں۔

مثلاً ایک شخص ”خمر“ کی تعریف میں بجائے ”مشروبِ مسکر“ کے یہ بھی تو کہہ سکتا ہے کہ وہ اس سیال سے تعبیر ہے جو مسکر ہو۔ ظاہر ہے کہ سیال جنس قریب نہیں، مشروب جنس قریب ہے۔

۲۔ جنس کے بعد فصل کا ہونا ضروری ہے اور فصل کہتے ہیں وصفِ ذاتی کو مگر یہ بھی تو ممکن ہے کہ کوئی شخص وصفِ ذاتی اور وصفِ لازم کے باریک فرق کو ملحوظ نہ رکھ سکے۔

۳۔ ایک شرط یہ بھی ہے کہ جنس کے ساتھ ان تمام فصول ذاتیہ کا ذکر کیا جائے کہ جو کنہ و ذات پر دلالت کناں ہوں، لیکن اس امکان کو کیونکر نظر انداز کیا جاسکتا ہے کہ کوئی شخص ان سے بعض کو حصولِ مطلب کے لیے کافی سمجھ کر باقی کو حذف کر دے۔

مثلاً انسان کی تعریف میں کوئی شخص یہ بھی تو کہہ سکتا ہے کہ وہ ایسا جسم ہے جو ذی نفس اور حساس ہے مگر اس کے ساتھ متحرک بالارادہ کا اضافہ نہ کرے۔

۴۔ جنس کے سلسلے میں ایک گھپلا ترتیب انواع کو ملحوظ نہ رکھنے کا ہے مثلاً ہم ”جسم“ کہتے ہیں تو یہ ”نای“ اور ”غیر نای“ کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔ پھر نای حساس اور غیر حساس میں تقسیم ہے۔ ”حیوان“ کا ذکر کرتے ہیں تو اس میں ذی رجلین (دو پایہ) اور ذی ارجل (جس کے بہت سے پاؤں ہوں) سب آ جاتے ہیں۔ ان میں کون فصل ہونے کے لائق ہے، اس کی تعین بدرجہ غایت دشوار ہے۔

ان مشکلات کے پیش نظر متکلمین نے حد و تعریف کے معاملے میں سادہ اور عام فہم روش اختیار کی اور کہا:

الحد..... مرادف للمعروف وهو ما يميز الشيء عن غيره [۱]

ترجمہ: حد دراصل ”معروف“ کا مترادف ہے اور اس سے صرف یہ مقصود ہے کہ یہ کسی شے یا مفہوم کو دوسری اشیاء سے ممتاز کر دے۔

سوال یہ ہے کہ ارسطو اور متکلمین اسلام کے موقوف میں اس عظیم تفاوت کی وجہ کیا ہے۔ کیا صرف اشیاء و مسائل کے باب میں فہم و ادراک کی واماندگی، اور یہ مشکلات جن کا ذکر ان چہار گانہ نکات میں ہوا ہے، نہیں! ہماری رائے میں ایک اور عامل بھی اس کا باعث ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں کا موضوع سخن چونکہ جد اجد ا ہے اور دونوں کے تقاضے بھی چونکہ باہم مختلف ہیں اس لیے ضروری تھا کہ دونوں کی روش میں بھی اختلاف رونما ہوتا۔

ارسطو چونکہ منطق کو فلسفے کی تمہید سمجھتا ہے اور بنیادی طور پر اس کی طلب و جستجو کی غرض و غایت ہی یہ ہے کہ حقائق اشیاء سے ایک فلسفی کی حیثیت سے بحث کرے اور جوہر و حقیقت کے درپے ہو، اس لیے وہ حد و تعریف کے سلسلے میں کنہ و ذات ایسے مابعد الطبعی عنصر کی خصوصیت سے وضاحت ضروری قرار دیتا ہے، بخلاف متکلمین کے کہ ان کا نصب العین تحقیق نہیں تطبیق ہے، فلسفہ طرازی نہیں، بلکہ اپنے دور کی عقلیات کی روشنی میں اسلام کے

۱۔ کشف اصطلاحات الفنون، مصنفہ محمد صابر الفاروقی اتھانوی بہ ضمن لفظ الحد

نپے تلے پیانوں کی تشریح و وضاحت ہے۔ ان کا نصب العین حقائق اشیاء کی طلب و دریافت نہیں، حقائق دینی کی تفسیر ہے۔ اس بنا پر یہ اگر تعریف و حد کے معاملے میں کنہ و ذات ایسے مابعد الطبعی عنصر کو اہمیت نہیں دیتے تو یہ روش ان کے مسلک کے عین مطابق ہے۔ لیکن ارسطو کی تحقیق و طلب کا محور چونکہ حقائق اشیاء ہیں اس لیے وہ مجبور ہے کہ حد و تعریف کے بارے میں نسبتاً زیادہ گہرائی سے کام لے۔ ظاہر ہے کہ دونوں کے میدان جدا جدا ہیں۔ لہذا دونوں کی روش میں بھی اختلاف ہونا چاہیے۔

حدود سے متعلق گیارہ اعتراضات کی تفصیل

بہر حال حدود و تعریف کے سلسلے میں جو فی دشواریاں حائل ہیں، ان کی وضاحت ہو چکی۔ اب یہ دیکھئے کہ اس سے متعلق علامہ نے جو گیارہ اعتراضات پیش کیے ہیں ان میں ان کی جدت فکر، جودت طبع اور ذہانت علم کس درجہ نمایاں ہے، ہم ان اعتراضات کو ترتیب وار پیش کرتے ہیں:

۱۔ غیر بدیہی تصورات کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کو صرف حدود ہی کے ذریعے فہم و فکر کی سطحوں کے قریب لایا جاسکتا ہے۔ منطقی پیرایہ بیان میں یہ قضیہ سالبہ ہوا۔ سوال یہ ہے کہ اس سلب کی تائید میں کیا دلیل پیش کی جائے گی، اور جب پہلے ہی قدم پر یہ دعوائے بلا دلیل مان لیا گیا تو منطق سے متعلق یہ کہنا کہاں تک صحیح ہوگا کہ یہ استدلال میں صحت و صواب کی ضامن ہے، یا

الہ قانونیۃ تعصم مراعاتها الذہن ان یدل فی فکرہ [۱]

ترجمہ: یہ ایسا قانونی آلہ ہے جس کو ملحوظ و مرعی رکھنے سے ذہن لغزش فکر سے محفوظ رہتا ہے۔
۲۔ حد کے معنی قولِ حاد (تعریف بیان کرنے والے) کے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ خود اس حاد نے حد کو کیونکر معلوم کیا۔ حد کے توسط سے؟ یا بغیر حد کی منت پذیر یوں کے؟ اگر حد کے توسط سے معلوم کیا ہے تو پھر اس حد کو کسی اور حد کے ذریعہ معلوم کیا ہوگا اور اس طرح

یہ سلسلہ حدود یا تولاناہیہ تک وسعت پذیر ہو گا یا کہیں بصورت دور ختم ہو جائے گا۔ یہ تسلسل و دور کی دونوں صورتیں با اتفاق عقلاء ممنوع ہیں۔

۳۔ یہ واقعہ تمام اہل علم میں جانا بوجھا ہے کہ مختلف علوم و فنون کے ماہرین بغیر اس کے کہ منطقی جھمیلوں میں پڑیں، اپنے اپنے متعلقہ مسائل کو اچھی طرح جانتے ہیں۔ چنانچہ ایک لغوی اعراب کی بولقلمونیوں کو پہچانتا ہے، ایک طبیب امراض کے اسباب و علائم سے واقف ہے، ایک مہندس ریاضیاتی مناسبتوں سے آشنا ہے، اور ایک صانع اپنے فن کی تفصیلات سے بخوبی آگاہ ہے، حالانکہ ان میں سے کسی نے بھی ارسطو کے سامنے زانوئے تلمذ تہ نہیں کیا۔ اس صورت میں دریافت طلب یہ بات ہے کہ جب حدود سے تعرض کیے بغیر علم فن کا کارخانہ جاری ہے تو اس کا مصرف کیا رہ جاتا ہے؟

۴۔ مسئلہ کا یہ پہلو بھی غور طلب ہے کہ ارسطو سے لے کر اب تک علم فن کی کوئی ایسی تعریف نہیں پیش کی جاسکتی کہ جو جامع و مانع ہو اور ہر طرح کے اعتراض اور قیل و قال سے مزین ہو۔ حتیٰ کہ انسان کی اس روایتی تعریف پر بھی لوگوں نے اعتراضات کی بوچھاڑ کی ہے کہ یہ حیوان ناطق سے تعبیر ہے۔

متاخرین نحو یوں نے جب نحو ایسے خالص لسانی فن میں حدود کو داخل کیا تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسم کی بیس سے زیادہ تعریفیں پیش کرنا پڑیں۔ بلکہ بقول ابن الانباری کے یہ سلسلہ ستر تک پہنچتا ہے اور ان میں سے ایک ایک پر جرح و تنقید کی گئی ہے۔ [۱]

یہی حال متکلمین اور اصولیوں کا ہے کہ کسی ایک تعریف پر بھی ان کا اتفاق نہیں ہو سکا۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان فنون میں ان کے ہاں ”تصدیقات“ کا کوئی ذخیرہ ہی نہیں یا مسائل سے متعلقہ کا کوئی واضح مفہوم یہ لوگ متعین نہیں کر پائے۔ کہنا یہ ہے کہ اگر یہ بات صحیح ہوتی کہ تصورات کا علم صرف حدود ہی کی منت پذیر یوں پر موقوف ہے تو ان علوم و فنون میں لوگوں کی مساعی بالکل بے نتیجہ اور بے ثمر ہونی چاہئیں تھیں، حالانکہ واقعہ یہ نہیں

ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ منطقی حدود کے بغیر بھی علوم و معارف سے بہرہ مندی ممکن ہے۔
 ۵۔ اسی پہلو کی مزید وضاحت یہ ہے کہ منطقی نقطہ نظر سے تصور ماہیت اس چیز پر موقوف ہے کہ حقیقی ہو یعنی جنس و فصل کے دو گونہ عناصر سے ترکیب پذیر ہو، اور یہ دونوں عناصر ایسے ہیں کہ ان کی ٹھیک ٹھیک تعین یا تواستحالیہ لیے ہوئے ہے یا حد درجہ اشکالات کی حامل ہے۔ لیکن علم و معرفت کی فتوحات ہیں کہ ان کا سلسلہ اس کے باوجود جاری ہے حالانکہ اس دعوے کا تقاضا یہی تھا کہ جو لوگ تعریف و حد کی کھکھیز میں نہیں پڑتے، وہ علوم و فنون کی برکات سے کثرت تہی دامن رہیں۔

۶۔ ترکیب و تجزیہ کا یہ عمل جو جنس و فصل سے تعبیر ہے، جامع نہیں ہے کیونکہ عقول (Intelligence) پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، یعنی اگرچہ ان کی تعریف بھی کی جاتی ہے اور ان کے بارے میں احکام و مسائل کی تشریح بھی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ تاہم اس روایتی التزام کو قائم نہیں رکھا جاتا کہ ان کو جاننے کے لیے جنس و فصل کی باقاعدہ تعین کی جائے۔

۷۔ جب کوئی سامع حد و تعریف پر مشتمل کلمات سنے گا تو محسوس کرے گا کہ یہ ایسے الفاظ سے ترکیب پذیر ہیں جن کے مخصوص معانی ہیں کیونکہ اگر اس کو الفاظ و معانی میں رشتہ و تعلق کی جو الگ الگ نوعیت کا فرما ہے اسی کا علم نہیں ہوگا تو بحیثیت مجموعی یہ فہم کلام پر قادر ہو چکا!

اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے اسے روٹی، پانی زمین اور آسمان وغیرہ کا مسمی و معنی معلوم ہونا چاہیے اور پھر ان الفاظ کا جو ان معانی پر دلالت کناں ہیں۔

اب اگر الفاظ کے سماع سے پہلے کوئی شخص ان کے مسمی و معنی سے واقف ہے (اگرچہ ان الفاظ سے واقف نہیں ہے کہ جن کو بطور علامت (Symbols) استعمال کیا جاتا ہے) تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی حقیقت و معنی کا علم سماع الفاظ کا رہن منت نہیں ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ معنی و حقیقت کا تعلق سراسر الفاظ کے استماع سے ہے، وہ گویا کھلے بندوں دور کا

مرتکب ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں تضایا کی شکل یہ ہوگی:

(الف) معنی کا تصور وادراک الفاظ پر موقوف ہے، اور

(ب) الفاظ سے پہلے معنی و مسمیٰ معلوم ہونا چاہیے۔

(۸) اسی اعتراض کو دوسرے پیرائے بیان میں یوں بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ حد کا اطلاق قولِ حاد پر کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ الفاظ سے پہلے معانی کا تصور وادراک ممکن ہے، اس لیے کہ متکلم اظہارِ الفاظ سے پہلے معانی سے بہر حال آگاہ ہوتا ہے اور ٹھیک اسی طرح سامع بھی الفاظ سے پہلے معانی و مسمیات کا پورا پورا ادراک رکھتا ہے۔

۹۔ تمام موجودات جو تصور وادراک کی گرفت میں آتی ہیں یا تو براہِ راست حواس کی کارفرمایوں کا نتیجہ ہیں، جیسے مزہ، رنگ اور ہوا وغیرہ کا احساس اور یا پھر حواس باطنہ کے توسط سے ان کا ادراک ہو پاتا ہے، جیسے بھوک، پیاس، محبت، بغض اور لذت و علم وغیرہ کی کیفیات مختلفہ۔

ان سب کیفیات کا علم کبھی تعین کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی اطلاق و عموم کی شکل میں۔ ظاہر ہے کہ علم وادراک کی یہ دونوں صورتیں حواس سے حاصل ہوتی ہیں، الفاظ و حروف سے نہیں۔

۱۰۔ اعتراض کی قریب قریب اسی نوعیت کو علامہ نے نقض و معارضہ کے رنگ میں بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حد کی صحت کو نقض و معارضہ کی کسوٹی پر پرکھا جاسکتا ہے۔ نقض یہ ہے کہ کوئی شخص مثلاً یہ کہہ دے کہ یہ حدِ طرد و عکس کے منطقی پیمانوں کی متحمل نہیں اور معارضہ یہ ہے کہ اس کے مقابلے میں کسی دوسری حد کو پیش کیا جائے جو نسبتاً زیادہ صحیح ہو اور اس کے معارض ہو۔

دونوں صورتوں میں یہ ضروری ہے کہ ”محدود“ (جس کی تعریف بیان کی جائے) کا پہلے سے علم ہو۔ اس لیے کہ جب تک شے محدود کا علم نہیں ہوگا، اس پر طرد و عکس یا معارضہ کیونکر عائد کیا جائے گا۔

۱۱۔ اس سلسلے کا آخری اعتراض یہ ہے کہ جہاں تک حکماء کا تعلق ہے وہ بغیر کسی

اختلاف کے اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ کچھ تصورات بدیہی ہیں۔ اگر یہ بات صحیح ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ صحیح نہ ہو، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ بدیہات کی حد تک کم از کم علم حد و تعریف کی منت پذیر یوں سے آزاد ہے۔ رہا علم و تصور کا وہ حصہ جو غیر بدیہی ہے تو ضروری نہیں کہ وہ علی الاطلاق غیر بدیہی ہو۔ اس لیے کہ علم ایک اضافی (Relative) امر ہے۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی شے کا ادراک ایک شخص کے لیے تو مشاہدہ ہو، دوسرے کے لیے اس کی حیثیت خبر متواتر کی ہو اور تیسرے کے نزدیک محض خبر احاد۔ علم کے بارے میں اگر یہ تجزیہ درست ہے تو اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ جسے آپ غیر بدیہی ٹھہرا رہے ہیں، وہ دوسروں کے نزدیک بدیہی ہو۔ [۱]

غرض علامہ نے حدود سے متعلق اپنی کتابوں میں ایک طویل بحث سپردِ قلم کی ہے جس میں بے حد تکرار ہے۔ حتیٰ کہ جو شخص ان گیارہ اعتراضات پر غور و فکر کرے گا وہ بھی اس حقیقت کو محسوس کیے بغیر نہیں رہے گا کہ ان میں توسیع و اعادہ کی اچھی خاصی مقدار پائی جاتی ہے۔ لیکن اس معاملے میں علامہ کو اس بنا پر معذور گردانا جاسکتا ہے کہ ان کا انداز ایک خشک فلسفی و حکیم کے بجائے ایک ایسے مبلغ و داعی کا ہے جو صرف اعتراضات کی نشاندہی ہی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ چاہتا ہے کہ یونانی عقلیات سے متعلق جملہ تنقیدات کو دل کی گہرائیوں میں بھی اُتارے۔

یہی وجہ ہے کہ وہ بار بار ایک ہی مضمون کو الفاظ و پیرایہ بیان کے تنوع کے ساتھ دہراتے چلے جاتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تکرار و اعادہ کے ضمن میں علامہ نے نئے نئے پہلوؤں کو نہیں نکھارا ہے یا نئے نئے مطالب و نکات کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے۔

اعتراضات کا منطقی تجزیہ

بہر کیف حد و تعریف پر ان کی طویل ترین تنقید کو چار اہم عنوانوں کے تحت سمیٹا جاسکتا ہے:

۱۔ یہ ایک قضیہ ہے جو صدق و کذب کا متحمل ہے، لہذا اثبات کے لیے دلیل کا طالب

ہے، حالانکہ تعریف کو بدیہات پر مبنی ہونا چاہیے۔

۲۔ جنسِ قریب یا فصل کے ساتھ پوستہ جنس کی تعین سخت دشوار ہے۔ مثلاً جب انسان کی تعریف میں ”حیوانِ ناطق“ کہیں گے تو حیوان کو قریب ترین جنس نہیں ٹھہرایا جاسکتا، کیونکہ یہ ذی رجلین (دو پاؤں والے) اور ذی ارجل (متعدد پاؤں والے) کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے۔

۳۔ فصل و خاصہ میں کوئی بنیادی امتیاز پایا نہیں جاتا، کیونکہ دونوں طرد و عکس کی میزان میں پورے اترتے ہیں۔ ضاحک (ہنسنے والا) بھی اور ناطق بھی۔

۴۔ لفظ ”ناطق“ سے منطقی جس کو عرض ذاتی سمجھتے ہیں، اور فصل و ممیز سے تعبیر کرتے ہیں، کسی نئی حقیقت پر قطعی روشنی نہیں پڑتی بلکہ وہی جانی بوجھی شے ہے جو پہلے سے انسان کے مفہوم میں داخل تھی۔ منطقیوں نے صرف یہ کیا ہے کہ اس کے لیے ایک متعین اصطلاح وضع کر لی ہے اور بس۔

نقد و جرح کے اس انداز سے اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے کہ علامہ حدود و تعریفات کی افادیت کے کسی درجے میں بھی قائل نہیں۔ انہوں نے جابجا اس غلط فہمی کی تردید کی ہے۔ ان کا کہنا صرف یہ ہے کہ اس سے کسی چیز کی کنہ و حقیقت کا ادراک نہیں ہوتا۔ رہا یہ فائدہ کہ اس سے ایک گونہ تمیز حاصل ہوتا ہے اور اجمال کے کئی گوشے نکھرتے اور واضح ہوتے ہیں تو اس کا انہوں نے کبھی انکار نہیں کیا۔

علامہ کا کہنا ہے کہ تعریفات و حدود کا کسی شے کی کنہ و حقیقت پر ولالت کناں نہ ہونے کا نقص ایسا واضح و بین ہے کہ رازی، فارابی اور ابن سینا ایسے یونانیت کے پرستاروں سے بھی یہ پوشیدہ نہیں رہ سکا۔ چنانچہ ان کو بھی مشکلمین کے ہمنوا ہو کر اعتراف کرنا پڑا کہ اس کی افادیت کے دائرے تمیز و معرفت سے آگے نہیں بڑھ پاتے۔ [۱]

۱۔ دیکھیے الرطبی المنطقی، ص ۳۱، ۳۲، ۳۳۔ اسی حقیقت کا اعتراف انیسویں صدی عیسوی میں ہمیں مل کی تحریروں میں ملتا ہے۔ اس نے حدود کو مشکلمین کی طرح اسماء سے زیادہ اہمیت نہیں دی، اور اس سلسلے میں حقیقی حدود اور غیر حقیقی حدود کے امتیاز کو بھی بے معنی قرار دیا ہے۔

علم و فن کے ساتھ نا انصافی ہوگی، اگر ہم اس مرحلے پر ان اعتراضات چہارگانہ کی منطقی اہمیت کا جائزہ نہ لیں، اور یہ نہ بتائیں کہ ان میں کون کون صحت و صواب کا حامل ہے اور کون ایسا ہے کہ جس میں قیل و قال کی گنجائش پائی جاتی ہے۔
آئیے علی الترتیب ان اعتراضات کو غور و فکر کا ہدف ٹھہرائیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ تعریف یا قولِ حاد چونکہ دعویٰ میں قضیہ ہے جو صدق و کذب کا متحمل ہے، لہذا بدیہی نہ ہوا۔ اور جب بدیہی نہ ہوا تو اس سے تعریف کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا۔

اعتراضِ بظاہر وزنی ہے، بالخصوص جب یہ دیکھا جائے کہ تعریفات کا دامن بوقلمون دعاوی کو گھیرے ہوئے ہے۔ لیکن اس میں صحیح معنوں میں وزن و ثقل اسی وقت ابھرتا ہے جب اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ہر قضیہ کے مشمولات صدق و کذب کے دو گونہ پہلوؤں کے حامل ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ ضروری نہیں۔ کتنے ہی ایسے قضایا ہیں جو بدیہات و مسلمات پر مبنی ہیں۔ ”مثلاً دو اور دو ہمیشہ چار ہوتے ہیں“ مثلث تین زاویوں سے ترکیب پذیر ہے۔ ”اجتماعِ نقیضین محال ہے“۔ یا دورِ قلبی ممتنع ہے۔ یہ سب اپنی صورت (Form) کے لحاظ سے صدق و کذب کے احتمالات سے مبرا ہیں۔ ہاں اگر کہیں کہیں مشمولات کے غیر بدیہی ہونے کو مان لیا جائے تو اس کی وسعتوں کے پیشِ نظر یہ کہنا درست ہوگا کہ یہ چونکہ ایک دعویٰ ہے لہذا اثبوت چاہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی بیان کو محض اس بنا پر مسلمہ نہیں قرار دیا جائے گا کہ یہ تعریف وحدہ کے ضمن میں آتا ہے۔

دوسرا اعتراض اس حقیقت کا غماز ہے کہ قریب ترین جنس کی تعیین دشوار ہے۔ اتنا اعتراض صحیح ہے، مگر یہ اس کے حق میں مضرب نہیں۔ اس لیے کہ جنس کے ذکر سے صرف یہ مقصود ہوتا ہے کہ سامع متماثلات کے قریب قریب پہنچ جائے۔ اصل شے جس سے پورا پورا وضوح و تمیز حاصل ہوتا ہے وہ تو بہر حال فصل ہے جس کا ذکر اس کے بعد آتا ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ فصل و خاصہ میں کوئی بنیادی فرق پایا نہیں جاتا۔ بنیادی فرق سے اگر یہ مراد ہے کہ طردِ عکس کی ترازو میں دونوں پورے اترتے ہیں تو اعتراض بلاشبہ صحیح ہے لیکن اگر یہ مقصود ہے کہ ان دونوں میں عقل و خرد کے نقطہ نظر سے کوئی نمایاں فرق نہیں، تو یہ غلط ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ ناطق و ضاحک میں ان معنوں میں ضرورتاً رد پایا جاتا ہے کہ اگر کوئی حیوان ضاحک نہیں ہے تو وہ ناطق بھی نہیں ہے اور اگر ضاحک ہے تو اس پر ناطق کا بھی قطعی اطلاق ہو گا۔ لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ ان دونوں میں جو فرق ہے وہ عقلی نہیں ہے۔

چوتھا اعتراض بہت وزنی ہے۔ ناطق کہہ دینے سے سطح ذہن پر نئی الحقیقت کوئی نئی حقیقت جلوہ گر نہیں ہوتی بلکہ وہی کچھ خصوصیات تعین اختیار کرتا ہے جو پہلے سے انسان کے تصور میں داخل ہے۔

حکمائے مغرب اور حدود و تعریفات کی حیثیت

حدود و تعریفات پر نقد و تبصرہ کی بحث نا تمام اور تشنہ رہے گی، اگر ہم اس کے مقابلے میں حکمائے مغرب کے تنقیدی افکار کو پیش نہ کریں۔ انہیں دیکھئے اور بتائیے کہ ان کی جولانی طبع نے کیا کیا جدت طرازی کی ہے اور علامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلے میں احتساب و تبصرہ کے پیانوں کو جن بلندیوں تک اچھال دیا تھا یہ ان سے کتنا آگے بڑھ پائے ہیں۔

قابل غور چیز یہ ہے کہ لاک (Locke) نے اس طنز سے کس طرفہ طرازی کا ثبوت دیا ہے کہ ارسطو سے پہلے کیا لوگ انسان کو دو ٹانگوں پر چلنے والا حیوان ہی سمجھتے تھے کہ اس نے آکر اس غلط فہمی کو دور کیا اور کہا کہ یہ حیوان ناطق سے تعبیر ہے۔ [۱]

کیا یہ طنز کی صورت میں وہی پیش پا افتادہ نکتہ نہیں جس کو ابن تیمیہ کے قلم رنگین نے کئی کئی انداز سے نکھارا اور واضح کیا ہے۔

اسی طرح ”ڈویلپمنٹ آف لاجک“ (Development of Logic) کے مصنف جب یہ کہتے ہیں کہ تعریف صرف اس تصور کو اجاگر کرتی ہے جو پہلے سے الفاظِ معرفہ کے ساتھ وابستہ ہے تو وہ کوئی نئی بات کہتے ہیں۔

لائبنز (Leibniz) کی اس تنقید میں بھی کیا اتج پناہاں ہے کہ تعریف صرف اس امر کی وضاحت کرتی ہے کہ شے محدود کسی تناقض سے دو چار نہیں ہے، یعنی یہ کہ یہ ممکن ہے۔

سیکاری (Saccheri) نے یہ کہہ کر امکان کی مزید وضاحت کی ہے کہ ”تعریف“ چونکہ شئی

محدود کے امکان کو واضح کرتی ہے لہذا امکان کو مرتبہ اثبات پر بھی فائز ہونا چاہیے۔ غور فرمائیے کیا یہ علامہ کے اسی پہلے اعتراض کی صدائے بازگشت نہیں ہے کہ تعریف ایک حقیقت ہے جو صدق و کذب کی متحمل ہے لہذا اسے دلیل و برہان کی منت پذیر یوں سے آزاد نہیں گردانا جاسکتا!

متکلمین اسلام اور علامہ ابن تیمیہ کی کاوش فکری نے آخر آخر جو فیصلہ صادر فرمایا، وہ یہ تھا کہ تعریفات و حدود کا معاملہ دلالتِ اسماء سے مختلف نہیں ہے۔ بعینہ مل نے بھی بانداز دیگر یہی کہا ہے کہ تعریف بہر حال ایک اصطلاح ہے اور اصطلاحوں کی تشریح و توضیح جس ڈھنگ سے ہوتی ہے اسی اسلوب سے تعریف کی تشریح و توضیح ہونا چاہیے۔

فریگ (Frege) نے ان سے البتہ مختلف روش اختیار کی ہے۔ اس نے کھل کر اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ استدلال و قیاس کی طرح سفسط تعریفات میں بھی ابھر سکتا ہے اور پھر اس منفی انداز تنقید ہی پر اس نے اکتفا نہیں کیا، بلکہ آگے بڑھ کر ایسے سات اصولوں کی بھی وضاحت کی ہے کہ جن کو ملحوظ و مرعی رکھنے سے انسان سفسطے سے دامن کشاں رہ سکتا ہے۔ [۱]

مقولات یا وجود ہستی کے پیمانے:

کیا یہ دس ہی اجناس میں منحصر ہیں؟ علامہ نے مقولات عشر (Ten Categories) کے ارسطاطالیسی تصور پر بھی جرح کی ہے، مگر اس جرح کا دائرہ زیادہ وسیع نہیں ہو پایا۔ ان کی رائے میں وجود کائنات کی بولکمونینوں کو صرف ان دس ہی اجناس میں منحصر نہیں مانا جاسکتا۔

لادلہل لہم علی حصر اقسام الوجود فی المقولات العشر۔ [۲]

ترجمہ: اتباعِ ارسطو کے پاس اقسامِ وجود کو مقولاتِ عشر میں منحصر اور سمٹا ہوا ماننے پر کوئی دلیل نہیں۔

علامہ نے اس بارے میں ارسطو کے ماننے والوں کے اس اختلاف کو بھی نقل کیا ہے:

جعلها بعضهم خمسہ و بعضهم ثلاثہ الكم والكيف، ولاضافة۔ [۳]

۱۔ ان امور کی وضاحت کے لیے دیکھیے ڈوپلینٹ آف لاجک، ص ۳۱۶، ۳۳۳۔

۲+۳۔ الرد علی المنطقیین، ص ۲۳۱۔ سہروردی مقتول اور ابوالبرکات بغدادی کے نزدیک مقولات اس سے زیادہ بھی ہو سکتے ہیں۔

ترجمہ: بعض نے ان اجناس کو پانچ قرار دیا ہے اور بعض نے ان تین ہی کی وضاحت کی ہے، کم، کیف اور اضافت۔

مقولات عشر کی تفصیل یہ ہے: (۱) جوہر، (۲) کم، (۳) کیف، (۴) اضافت، (۵) این، (۶) متی، (۷) وضع، (۸) ملک، (۹) فعل، (۱۰) انفعال۔

ایک ستم ظریف نے ان سب کو اس بند میں جمع کر دیا ہے:

زید (۱) الطویل (۲) الاسود (۳) ابن مالک (۴)

فی دارہ (۵) بالامس (۶) کان (۷) یتکی (۸) فی یدہ سیف فضاء

(۹) فانتضی (۱۰) فہدہ عشر مقولات سوی۔

ترجمہ: زید (۱) بن مالک (۲) جو دراز قد (۳) اور سیاہ رنگ (۴) کا انسان ہے۔ کل (۵) اپنے گھر میں (۶) ٹیک لگائے (۷) ہوئے تھا اس کے ہاتھ میں (۸) تلوار تھی جس کو اس نے میان سے باہر نکالا (۹) اور وہ باہر نکل آئی (۱۰)

یعنی زید جوہر ہے، طویل یا دراز قد کم ہے، ابن مالک اضافت ہے (اپنے گھر میں کان و این کو ظاہر کرتا ہے۔

یہ ہیں ٹھیک ٹھیک دس مقولات (Categories)

ارسطو نے اُور جانوں میں جہاں الفاظ کی بحث کی ہے وہاں یہ بتایا ہے کہ بیان و اظہار کے یہ علائم (Symbols) دو قسم کے ہیں ایک سادہ یا بسیط (Simple) دوسرے مرکب (Compound) پھر سادہ الفاظ کو دلالت و معنی کے اعتبار سے ان دس مقولات میں تقسیم کیا ہے۔ بحث کی ان تفصیلات کے لیے اور جانوں کی فصل پنجم و ہشتم کو غور سے پڑھنا چاہئے۔

ان میں ایک طرح کا ابہام پایا جاتا ہے

مقولات کے سلسلے میں جدید حکماء نے ایک خاص ابہام (Ambiguity) کی طرف اشارہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ارسطو کی تصریحات سے صاف طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ آیا اس کا منشا ان الفاظ و علائم کی تشریح کرنا ہے، جن کا تعلق اقسام وجود سے ہے یا یہ براہ راست ان اقسام وجود کی وضاحت و تشریح کرنا چاہتا ہے۔

پہلی صورت میں تو بلاشبہ مقولات کا تعلق منطق سے قائم رہتا ہے لیکن اگر اس کا منشا یہ ہے کہ موجودات (Objects) کی تشریح کرے تو پھر یہ مسئلہ خالص منطق کا نہیں رہتا بلکہ مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کا ہو جاتا ہے۔

”اور جانوں“ کے مطالب پر جن لوگوں نے غور و فکر کیا ہے، وہ خوب جانتے ہیں کہ مقولات سے ارسطو کا مقصد بیک وقت مسئلہ کے ان دونوں پہلوؤں کو اجاگر کرنا ہے۔ اس پہلو کو بھی جس کا تعلق الفاظ و علائم سے ہے اور اس پہلو کو بھی کہ جس کا تعلق اقسام وجود سے ہے کیونکہ اس کا ہدف اصلی افلاطون کا نظریہ مثل (Forms) اور مقولات کی تشریح و وضاحت سے ارسطو یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یہ نظریہ حد سے زیادہ فکری سادگی (Oversimplification) لیے ہوئے ہے اس لیے کہ یہ نظریہ اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ انسان، فرس، میز اور کرسی وغیرہ کا تحقق و وجود محض بسیط صورتیں ہیں جو حقیقی و محکم (Ideal) امثال کا پرتویا انعکاس ہیں، حالانکہ جہاں تک وجود کے ان سانچوں کا تعلق ہے جن کو ہم مقولات سے تعبیر کرتے ہیں، ان میں ڈھل کر یہ مفرد و بسیط حقائق کئی کئی رنگ اختیار کر لیتے ہیں جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس صورت میں حقیقت ایک نہیں رہتی بلکہ مختلف حقائق میں بدل جاتی ہے۔ مثلاً ایک طویل القامت انسان، سیاہ رنگ کے انسان سے مختلف ہے، سیاہ رنگ کا انسان زمان، مکان کے اختلاف سے ان تینوں سے جدا شخصیت کا مالک ہے۔ اسی طرح اضافت، فعل اور انفعال سے وجود کی نوعیت پر اثر پڑتا ہے۔ ارسطو دراصل یہ کہنا چاہتا ہے کہ وجود و تحقق کا یہ سارا کارخانہ صرف بساط ہی پر مشتمل نہیں ہے کہ

ان میں ہر ایک کو کل یا پرتو سے تعبیر کر لیا جائے اور ان کی اصل صورت کو مثال کہہ لیا جائے، بلکہ یہاں یہ دس ایسے سانچے یا دس ایسے شرائط وجود ہیں کہ جن میں ہر اس شے کو ڈھلنا ہے جو تحقق و ثبات کی سطح پر ابھرنا چاہتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح ایک شے ایک ہی شے نہیں رہتی بلکہ گونا گوں تنوع کی حامل بن جاتی ہے۔

علامہ نے اپنی تصنیفات میں مقولات کے اس کمزور پہلو پر روشنی نہیں ڈالی اور اس ابہام کو جرح و تنقید کا ہدف نہیں ٹھہرایا۔

کلیات خارج میں پائے نہیں جاتے ان کا وجود محض ذہن و فکر کی احتراع ہے مقولات کے بعد جس مسئلہ پر علامہ نے اپنی تصنیفات میں بار بار اور کڑی تنقید کی ہے، وہ یہ ہے کہ کیا کلیات و انواع کا تصور محض ذہن و فکر کی شعبہ طراز یوں کا نتیجہ ہے، اور صرف تجرید (Abstraction) و انتزاع کی کار فرمایوں سے سطح ذہن پر ابھرتا ہے یا خارج میں ان کا اپنا ایک مستقل بالذات وجود ہے جو زمان و مکان کی منت پذیر یوں سے بالکل آزاد ہے؟

علامہ کا کہنا ہے کہ جہاں تک ترمیم اشیاء کا تعلق ہے ہمارا مطالعہ و تجربہ صاف صاف اس حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے کہ اس عالم محسوس میں سو اجزائے (Particulars) اور متعین اشکال و صور کے اور کوئی چیز پائی نہیں جاتی۔ یہاں زید، بکر اور عمرو کا وجود تو ہے جنہیں ہم بخوبی جانتے بوجھتے ہیں مگر اس ”انسان“ کا کہیں سراغ نہیں ملتا جو ان سے علیحدہ انسانیت کی جملہ خصوصیات سے متصف ہو۔ اسی طرح گھوڑے اور گدھے کے مخصوص افراد سے تو ہم آشنا ہیں اور ان سے کام بھی لیتے ہیں مگر وہ مطلق گھوڑا، اور وہ مجرد گدھا خارج میں کہیں پایا نہیں جاتا، جسے ہم انواع و کلیات کے قبیل سے گردانتے ہیں۔

فان ما فی الخارج ليس بکلی اصلاً و ليس فی الخارج الا ما هو معین
مخصوص۔ [۱]

ترجمہ: خارج میں جن چیزوں کی جلوہ گری ہے ان میں کوئی چیز بھی کلی نہیں، بلکہ جو

کچھ بھی ہے وہ معین و مخصوص جزئیات ہیں۔

اور جب ہم کہتے ہیں کہ کُلی بھی خارج میں پائی جاتی ہے تو مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی شے کے افراد کے بارے میں ذہن میں جو ایک کلی و عمومی تصوّر پیدا ہو گیا ہے وہ بعینہ ان افراد کے مطابق ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں۔

اس سلسلے میں افلاطون اور ارسطو میں جو تھوڑا سا اختلاف رائے ہے، علامہ اس سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ افلاطون اور اس کے اتباع کے تصور کلیات کے بارے میں کہتے ہیں:

وظنوا ان الماهیات المجردة كالانسان الملق والفرس المطلق،
موجودات خارج الذهن و انها ازلية ابدية [۱]

ترجمہ: ان لوگوں کا گمان ہے کہ ”انسان مطلق“ اور ”فرس مطلق“ ایسے کلیات ذہن سے الگ خارج میں ایک مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں جو ازلی وابدی ہیں۔
ارسطو کی ترجمانی ان الفاظ میں کرتے ہیں:

بل هذه الماهیات المجردة موجودة في الخارج مقارنة
لوجود الاشخاص۔ [۲]

ترجمہ: یہ ماہیات مجردہ خارج میں موجود تو ہیں مگر صرف تمثیل اور مقارنتِ جزئیات کی صورت میں۔

غرض یہ ہے کہ اس معاملے میں ارسطو اور افلاطون میں کوئی بنیادی اختلاف رونما نہیں۔ دونوں کلیات و ماہیات کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ افلاطون تو کلیات و ماہیات کو بغیر کسی شرط کے ایسی اقلیم وجود میں ثابت و متحقق مانتا ہے کہ جہاں یہ اپنی کامل ترین شکل میں جلوہ گر ہیں، اور جہاں وقت و زمانہ کے تغیرات اثر انداز ہونے والے نہیں اور ارسطو اس شرط کے ساتھ ان کے وجود کو مشروط ٹھہراتا ہے کہ یہ جب بھی پائے جائیں گے، اشخاص و افراد ہی کی صورت میں پائے جائیں گے۔

منشاء اختلاف۔ وجود خارجی کے قائلین نے ثبوتِ شے اور وجودِ شے کے مابین جو فرق ہے اسے ملحوظ نہیں رکھا

کلیات کے وجود خارجی سے متعلق غلط فہمی کیوں پیدا ہوئی؟ علامہ نے اس صورت حال کا ایک باریک تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک ان لوگوں نے جو انواع و اجناس کے وجود خارجی کے قائل ہیں ثبوتِ شے اور وجودِ شے میں جو لطیف اور واضح فرق ہے، اس کو ملحوظ نہیں رکھا۔

اس میں شبہ نہیں کہ ”انسان“ اور ”فرس“ کے تصور سے ایک حقیقت عامہ سطحِ ذہن پر مرتسم ہوتی ہے جو افراد و اشخاص اور جزئیات و اشیاء کے حدود سے گزر کر تجرید و انتزاع (Abstraction) کے عالم میں جا داخل ہوتی ہے۔ مگر اس کا اپنا وجود بس اسی اقلیمِ تصور و ادراک ہی تک محدود رہتا ہے اور ذہن و ادراک سے پرے عالمِ خارجی میں ان حقائق کا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں ہوتا۔ غرض یہ ہے کہ اس عالمِ رنگ و بو میں جو کچھ بھی موجود ہے متعین ہے، مخصوص ہے اور زمان و مکان کی حد بندیوں میں گھرا ہوا ہے۔ ہاں جزئیات کے باہمی اشتراک و تشابہ کی بدولت حقائقِ کلیہ کا نقش ضرور لوحِ تصور پر ثبت ہوتا ہے۔ پھر اس نقش و تصور کی بھی چونکہ ایک افادی حیثیت ہے اس لیے زیادہ سے زیادہ اس کو ثبوت کہہ لیجئے۔ اس کو وجود سے تعبیر کرنا محض زیادتی ہوگا:

وانما اصل ضلالہم انہم رأوا الشی قبل وجودہ لعلم ویرادویمیز
بین المقدور و المعجوز عنہ و نحو ذلک فقالوا لولم یکن ثابتاً لما کان
کذلک کما انا فتکلم فی حقائق الاشیاء التی ہی ماہیاتھا مع قطع النظر
عن وجودھا فی الخارج فتخیل الغلط ان هذه الحقائق و الماہیات امور
ثابتة فی الخارج و التحقیق ان ذلک کلہ امر موجود ثابت فی الذہن
لا فی الخارج۔ [۱]

ترجمہ: ان لوگوں کی گمراہی کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہ جب دیکھتے ہیں کہ ایک شے جو ابھی وجود میں نہیں آئی ہے، اسے بھی علم و ارادہ کا ہدف ٹھہرایا جاتا ہے اور اس کے بارے

میں بھی امکان و استحالہ کی بحثوں کو چھیڑا جاتا ہے تو اس سے یہ سمجھنے لگ جاتے ہیں کہ اگر یہ شے وجود سے متصف نہ ہوتی تو اس طرح علم و ارادہ اور بحث و تمحیص کا موضوع ہرگز قرار نہ پاتی جیسا کہ ہم حقائق اشیاء یا ان کی ماہیت و جوہر کے بارے میں بات چیت کرتے ہیں لیکن اس پر غور نہیں کرتے کہ یہ خارج میں بھی موجود ہیں یا نہیں ہیں۔ اس سے غلط طور پر ذہن میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حقائق و ماہیات خارج میں موجود بھی ہیں۔ حالانکہ صحیح بات ہے کہ یہ صرف ذہن میں موجود و ثابت ہیں، خارج میں نہیں۔

علامہ نے کلیات و ماہیات کے وجود خارجی کا کیوں انکار کیا اور وہ کون مسائل ہیں جن کی وجہ سے انہیں اسمین (Nominalists) کے مدرسہ فکر کی تائید کرنا پڑی۔ اس کے کئی اسباب ہیں، منطقی بھی اور متکلمانہ بھی، تفصیل یہ ہے:

حدود و تعریفات کے سلسلے میں ارسطو کے متبعین کا کہنا ہے کہ ان سے کسی شے کی حقیقت و ماہیت نکھرتی اور واضح ہوتی ہے بشرطیکہ ان کا شمار حدود و تامہ یا تعریفات تامہ کے ضمن میں ہوتا ہو۔ ”تامہ“ سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ ذاتیات مشترکہ و متمیزہ سے تریب پذیر ہوں (یعنی جنس و فصل سے)، عرضیات کے قبیل کے نہ ہوں۔ جیسے انسان کے بارے میں کہا جائے، یہ ’حیوان ضاحک‘ سے تعبیر ہے اس لیے کہ ضاحک خاصہ یا عرض ہے فصل یا متمیز نہیں۔ بخلاف حیوان ناطق کے یہ جنس و فصل سے مؤلف ہونے کی وجہ سے ’حد تامہ‘ ہے، لہذا اس سے حقیقت و ماہیت انسانی کا صحیح صحیح ادراک ہوتا ہے۔

علامہ اس مرحلے پر کہتے ہیں کہ حدود کے معاملے میں یہ خوش فہمی کہ یہ کشف حقائق میں مدد و معاون ہوتی ہیں، دو وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ متبعین ارسطو خاصہ و فصل میں خط امتیاز کھینچتے ہیں حالانکہ وجود خارجی کے لحاظ سے خاصہ و فصل میں کوئی امتیاز پایا نہیں جاتا۔

دوسرے یہ لوگ ماہیات کے ثبوت ذہنی اور وجود خارجی میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے حالانکہ ان دونوں میں فرق و امتیاز کے خطوط بالکل واضح ہیں۔

اسی طرح برہان و دلیل کی افادیت کے سلسلے میں ارسطاطالیسی تصور یہ ہے کہ جب کوئی مقدمہ قضایا کلیہ پر مشتمل ہوگا تو لامحالہ اس سے علم و یقین کی شمعیں فروزاں ہوں گی۔ علامہ کہتے ہیں ایسا قضیہ کلیہ کون ہے جس سے کہ فطرت انسانی براہ راست آگاہ ہو اور وہ یقین و ادغان کا باعث ہو سکے جبکہ کوئی حقیقت کلی بھی خارج میں محسوس و مشہود نہیں ہے کہ اسے بدیہی و منطقی قرار دیا جاسکے۔ اس لیے کہ علم و ادراک کی جو پونجی ہمیں حاصل ہے، اس کا تعلق صرف جزئیات سے ہے اور کلیات کا علم بالواسطہ اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ایک، دو کا نصف ہے تو اس ایک اور دو کا علم زیادہ یقینی ہوتا ہے جو خارج میں موجود ہوتے ہیں، بہ نسبت اس قضیہ کے کہ ایک دو کے نصف کو کہتے ہیں۔ [۱]

کلیات کے وجود خارجی کے انکار کا متکلمانہ سبب وحدت الوجود کے بارے میں علامہ کا یہ محکم و جازم عقیدہ ہے کہ اس کے لیے کوئی منطقی وجہ جواز پائی نہیں جاتی۔ ان کی رائے میں اس مسئلے کی بنیاد اس غلط تصور پر قائم ہے کہ نفس وجود یا وجود مطلق وجود متعین سے الگ ایک حقیقت رکھتا ہے جو اگرچہ ممکن و واجب کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہے، تاہم مرتبہ اطلاق میں فرق و امتیاز کا یہ پہلو یکسر ختم ہو جاتا ہے اور وحدت کے ایک قالب میں ڈھل کے رہ جاتا ہے۔ حالانکہ واجب الوجود اور ممکن الوجود میں کوئی شے بھی مابہ الاشتراک نہیں۔ واجب اپنی خصوصیات و لوازم کے ساتھ جلوہ گر ہے اور ممکن اپنی خصوصیات و لوازم کے ساتھ موجود ہے۔ [۲]

کلیات کے وجود خارجی کے بارے میں تین مشہور مدرسہ ہائے فکر ہیں کلیات کے وجود خارجی سے متعلق علامہ کی یہ رائے کیا صحیح ہے؟ اور ہمارے عقائد و

۱۔ یہی ماخذ، ص ۶۱۱، ۴۲۱، ۵۲۱۔

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھئے موافقہ صحیح المنقول مصنفہ علامہ ابن تیمیہ طبعہ اولیٰ ۱۵۹۱ء مطبعہ السنۃ الحمدیہ۔ ۷ از ص ۸۷ تا ۱۲۸۔ یاد رہے کہ واجب و ممکن کی تقسیم ابن سینا کی پیدا کردہ ہے۔ ارسطو کے ہاں صرف جوہر و عرض دو اصطلاحیں ہیں۔ دیکھئے الرد علی المنطقیین، ص ۴۲۱۔

تصورات کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہے؟ یا اس سوال کے تشفی بخش جواب سے پہلے نفس مسئلہ پر ہمیں گھل کر بحث کر لینا چاہیے۔

کلیات سے متعلق اہل فکر کے تین معروف موقف ہیں:

۱۔ حقیقت پسندانہ (Realism)

۲۔ اسمیت (Nominalism)

۳۔ تصور کشی (Idealism)

(۱) حقیقت پسندانہ انداز فکر یہ ہے کہ مجردات، عمومی اصطلاحیں اور کلیات نہ صرف تحقق و وجود سے بہرہ مند ہیں بلکہ ان سے بہتر اور فائق بھی ہیں، اور اپنے وجود و بقا کے لیے جزئیات و افراد کی منت کشی سے یکسر آزاد بھی ہیں، یعنی ان کی حیثیت بدیہی حقائق (a priori) کی ہے۔

حقیقت پسندی کا یہ رجحان بہت پرانا ہے اور اس کی جھلک ان تمام مذاہب قدیمہ میں دیکھی جاسکتی ہے جو سچائی کو صرف جزئیات ہی کے حصار متین میں مقید و منحصر نہیں مانتے بلکہ جزئیات سے ماوراء بھی سچائیوں کو موجود و متحقق مانتے ہیں لیکن اس فکر کو پہلے پہل جس نے فلسفیانہ شکل میں پیش کیا، وہ افلاطون ہے۔ اس نے مثل (Idea) کو وہی منصب و مقام عطا کیا جو جزئیات و خارجی دنیا کی اشیاء و صور کو حاصل ہے، بلکہ ان کو اصل اور جزئیات کو عکس اور پرتو ٹھہرایا۔

ارسطو نے اس میں تھوڑی سی ترمیم کی۔ اس نے کلیات کے وجود کو تو تسلیم کیا مگر اس کے ساتھ یہ پہنچ لگا دی کہ ان کا تحقق صرف جزئیات ہی کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک کلیات کی حیثیت محض وصف (Property) کی ہے۔

قرون وسطیٰ تک عیسائی دنیا میں جس فلسفے کو بالعموم قبول عام حاصل رہا، وہ یہی افلاطونی تصورِ مثل ہے۔

تیرہویں صدی عیسوی میں البتہ اکیوی ناس (Aquinas) نے کلیسا کے اس مسئلہ رجحان سے انحراف اختیار کیا اور ارسطاطالیسی اندازِ تعبیر کو اپنانے کی کوشش کی کیونکہ اس سے کسی حد تک اسمیت کے ساتھ مصالحت کے امکانات پیدا ہوتے تھے۔

۲۔ اسمیت (Nominalism) کا تعلق مدرسیت کے اس نظریے سے ہے کہ کلیات، اصطلاحیں اور مجردات محض الفاظ و اسماء ہیں، اور ان کی تہہ میں کوئی معروضی حقیقت (Objective Reality) کا رفرمانہیں۔ ان کے نقطہ نظر سے حقیقت صرف جزئیات ہی میں منحصر اور افراد و اشخاص ہی میں متمثل ہے۔ اس تعبیر کی رو سے کلیات کی حیثیت نظری حقائق کی ہو جاتی ہے، یعنی پہلے جزئیات یا افراد و اشخاص پائے جاتے ہیں اور پھر ان کے بل پر وہ تجرید و انتزاع (Abstraction) معرضِ ظہور میں آتی ہے جسے ہم کلی کہتے ہیں۔

یہ مکتب فکر گیارہویں صدی عیسوی تک کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں کر سکا تا آنکہ بیرنگر (Berenger) نے اس کی روشنی میں عشائے ربانی کو تحقیق و فقہ کا ہدف ٹھہرایا۔ اس کے بعد گویا بحث و تمحیص کا ایک طوفان تھا کہ اُمڈ آیا اور اس کی طغیانیاں اس وقت تھمیں جب ولیم آف اوکم (William of Occam) نے حقیقت پسندی اور اسمیت کے مابین یہ کہہ کر صلح کرادی کہ کلیات معروضی اور موضوعی دو گونہ حقیقت کے حامل ہیں۔

ولیم آف اوکم کے بعد اس مسئلے سے متعلق بحث و تمحیص کی شورشیں قریب قریب ختم ہو چکی تھیں کہ اتنے میں ایجابیت (Postivism) کا غلغلہ بلند ہوا۔ اس نقطہ نظر کے حامیوں نے اس راگ کو از سر نو چھیڑا اور حق یہ ہے کہ خوب چھیڑا۔

۳۔ تصورِ کیش (Idealism) اس اشکال کا ایک درمیانی حل ہے۔ اس میں نہ تو اس درجہ حقیقت پسندی ہی ہے کہ کلیات و مجردات زمان و امکان کے عالمِ حسی سے الگ مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں، اور نہ اس درجہ تنقیص ہی ہے کہ یہ تحقق و وجود کے اس بامِ بلند سے گر کر الفاظ و اسماء کی سطح پر آ رہیں۔

ان کی رائے یہ ہے کہ افراد و جزئیات میں ایک تو وہ عمومی حقیقت ہوتی ہے جو ان میں

دار و سائر ہے، اور دوسرے وہ تصور ہے جو اس حقیقت کے بل پر ذہن میں ابھرتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زید، بکر اور عمرو میں جو تشابہ ہے وہ حقیقی ہے، محض ذہن و فکر کی طرف طرازی نہیں۔ اور اسی طرح اس تشابہ کی وجہ سے جو عمومی تصور پیدا ہوتا ہے وہ بھی اپنے آغوش میں ایک طرح کی حقیقت لیے ہوئے ہے۔

قول فیصل، علامہ کی رائے میں یکطرفہ ہے، کلیات کے وجود خارجی کا انکار علم و اخلاق کی اونچی اقدار کا انکار ہے

وجود کلیات کے بارے میں ان تینوں مشہور مدارس فکر کی وضاحت کے بعد آپ اب یہ دیکھیں کہ ان میں صحت و استواری کی مقدار کس درجہ ہے۔

تصور کیشی کو ہم سر دست بحث و نظر کا موضوع نہیں ٹھہراتے اس لیے کہ اس میں اچھا خاصا ابہام (Ambiguity) پایا جاتا ہے۔ اس صورت میں مقابلہ حقیقت پسندانہ انداز فکر اور اسمیت کے مابین رہ جاتا ہے۔ دریافت طلب یہ حقیقت ہے کہ ان دونوں میں کون صحیح ہے اور کون غلط ہے؟ کیا کلیات ہی دراصل وجود و تحقق کے لوازم سے بہرہ مند ہیں، اور جزئیات صرف ان کا عکس وظل ہیں یا اس جہان محسوس میں تنہا جزئیات ہی کی فرمانروائی ہے اور کلیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ ذہن و فکر کی طرف طرازیوں نے انہیں وجود و اثبات کی سطح پر فائز کر رکھا ہے؟

علامہ ابن تیمیہ نے ثانی الذکر گروہ کی پرجوش تائید کی ہے جسے اصطلاح میں ہم اسمیت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

ہماری رائے میں ان کے دلائل اپنی گونا گونی، وضاحت اور تیزی کے باوجود یکطرفہ ہیں اور مسئلے کے زیادہ عمیق، زیادہ وسیع اور نسبتاً زیادہ معروضی رخ ان کی نگاہ نکتہ رس کے سامنے نہیں آپائے۔ ٹھیک اسی طرح افلاطون کا تصور مثل بھی بدرجہ غایت متصوفانہ ہے۔ اس میں بھی یکطرفگی کا عیب نمایاں ہے۔ اس سلسلے کا فیصلہ کن اور چبھتا ہوا سوال یہ ہے کہ

کلیات و جزئیات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اگر یہاں صرف الگ تھلگ جزئیات ہی کا وجود ہے اور ان میں باہم کوئی حقیقی تشابہ نہیں، کوئی حقیقی تماثل نہیں اور کوئی ایسی چیز خود ان کے اندر پائی نہیں جاتی کہ تجرید و انتزاع کے عوامل کو ابھار سکے تو پھر اس تجرید کی منطقی اساس کیا ہوگی؟

اس کے جواب میں علامہ کا یہ جواب قطعی ناتسلی بخش ہے کہ یہ اساس ذہن کی عادتِ تجرید ہے یعنی جب یہ زید، بکر اور ہزاروں اشخاص و افراد کو دیکھتا ہے تو ان کو نظر و بصر کے دوسرے نتائج سے ممتاز ٹھہرانے کے لیے انسانیت کی قدر مشترک ڈھونڈ نکالتا ہے جو صرف اس کی اپنی اختراع اور ایجاد ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر زید، عمر اور بکر میں حقیقتاً کوئی تشابہ پایا نہیں جاتا تو ذہن کس اساس اور بنیاد پر ادراکِ حسی کو ادراکِ عقلی میں بدلتا ہے اور جزئیات پر کلیات کے لبادے اوڑھاتا ہے؟ اس حقیقت کا ہر شخص اعتراف کرے گا کہ ذہن اشیاء و جزئیات کو چھاننے اور انواع و اجناس کے خانوں میں تقسیم کرنے میں کبھی غلطی نہیں کرتا۔ اگر اس کے سامنے زید، بکر اور عمر اسے افراد ہوں تو یہ فوراً بھانپ لے گا کہ ان سب کو انسانیت کی صف میں رکھنا چاہیے۔ اگر ان میں چند گھوڑے، بھیڑیں اور مرغیاں شامل کر دی جائیں تو انہیں یہ حیوان کہے گا اور اگر ان میں میز، کرسی اور پتھر کے تراشیدہ بتوں کا اضافہ کر دیا جائے تو تجرید و انتزاع کے حدود اور وسیع ہو جائیں گے، اور ان سب کو یہ جسم کے عنوان کے تحت شمار کرے گا۔ اس ضمن میں ذہن کے اس عملِ تجرید و انتزاع کے لیے بہر حال کوئی قطعی اصول، اٹل قاعدہ یا یقینی اساس ہونا چاہیے کہ جس کے بل پر اس کے نتائج پر اعتماد کیا جاسکے۔

ظاہر ہے کہ یہ غیر مشکوک اساس وہی معروضی اشتراک (Similarity) اور حقیقی تماثل ہے جو ان اشیاء میں جلوہ گر ہے اور ان کو مختلف انواع و اجناس میں تقسیم کرتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کا اعتراف رسل (Russell) ایسے بالغ نظر فلسفی کو ان الفاظ میں کرنا پڑا کہ ہم ہزار کلیات کے وجود و تحقق کا انکار کریں، تشابہ یا تماثل (Similarity) کا انکار

بہر حال ممکن نہیں جو مختلف اشیاء میں ربط و تنظیم کے پہلوؤں کو ابھارتا ہے۔ اور جب یہ کلیہ موجود ہے تو دوسرے کلیات کے لیے منطقی جواز خود بخود پیدا ہو جاتا ہے۔

اس علمیات (Epistemological) انداز فکر سے قطع نظر دیکھنا یہ ہے کہ یہ مسئلہ صرف منطق و فلسفہ ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کا گہرا تعلق اقدار (Values) سے بھی ہے۔

حقیقت کو جزئیات ہی کے سمٹے ہوئے عالم میں منحصر ماننے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سائنس کے دروازے بند ہو جائیں گے، خوب و ناخوب کا فرق مٹ جائے گا اور خیر و شر کے معروضی پیمانوں کو سخت ٹھیس لگے گی۔

یعنی اگر یہاں صرف جزئیات ہی کی فرمانروائی ہے اور ہر ہر شے اور ہر ہر فعل اپنے ہی لوازم و خصوصیات کے ساتھ موجود ہے اور ان میں کوئی مشترک اصول کوئی مشترک حکمت اور پیمانہ پایا نہیں جاتا تو ان غیر مربوط، انمل اور بے جوڑ جزئیات سے قانون جاذبیت (Gravity) کا استخراج کیونکر ممکن ہوگا؟ قانون تعلیل (Causation) کیونکر مستنبط کیا جائے گا یا ارتقا (Evolution) ایسے ہمہ گیر اصول کو کس بنیاد پر دریافت کیا جائے گا؟ یہی سوال جمالیاتی اقدار کے بارے میں بھی ابھرتا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے لیے زیادہ پریشان کن سوال خیر و شر کی معروضیت کا ہے۔ اگر صرف جزئیات افعال ہی کا اعتبار ہے اور ہر ہر فعل اپنی خصوصیات و لوازم کے لحاظ سے جداگانہ حیثیت کا حامل ہے تو خیر و شر کی تعیین کے لیے ان عقلی و کلی پیمانوں کو حق بجانب کیونکر ٹھہرایا جاسکے گا جن کی معروضیت کے علامہ پر جوش حامی ہیں اور اس حد تک حامی ہیں کہ اشاعرہ کو اپنی تصنیفات میں جا بجا اس بنا پر مطعون ٹھہراتے ہیں کہ ان کے ہاں افعال کے حسن و قبح کو عقلی نہیں سمجھا جاتا، حالانکہ خیر و شر میں فرق و امتیاز کے حدود حقیقی اور واضح ہیں۔

غرض یہ ہے کہ جس طرح جزئیات تحقق و وجود کی نعمتوں سے مالا مال ہیں، اسی طرح کلیات کا بھی وجود ہے۔ لفظ وجود سے یہ غلط فہمی نہیں پیدا نہیں ہونا چاہیے کہ ہم حقیقت پسندوں کے نقطہ نظر سے پوری طرح متفق ہیں۔ ہمارا مدعا صرف یہ ہے کہ جزئیات اس

عالم رنگ و بو میں اس طرح الگ تھلگ، بے جوڑ اور نمل نہیں ہیں کہ ان میں اور کلیات میں ربط و تعلق کی کوئی نوعیت ہی کا فرمانہ ہو۔ ہمارے نقطہ نظر سے جزئیات میں ایسے مشترک اسباب، ایسی مشترک مناسبتیں اور پہلو پائے جاتے ہیں کہ جن سے طبیعیات، جمالیات اور مذہب و اخلاق کے ان اصولوں اور پیمانوں کو مستنبط کیا جاسکتا ہے جن کے بل پر انسانی تہذیب و تمدن کے کاغذ ہائے بلند کی تعمیر ہوتی ہے۔

اور اگر ان مناسبتوں کو تسلیم نہ کیا جائے اور جزئیات و کلیات کے مابین تعلق و رشتہ کے اس انداز کو نہ مانا جائے تو اس کا نتیجہ تمام نوع کی اقدار کے انکار پر مترتب ہوگا۔

مسئلے کے یہ خطرناک رُخ علامہ کی نگاہِ تعمق سے اس بنا پر اوجھل رہے کہ یہ فلسفی سے زیادہ مجددِ دوراں ہیں۔ ان کی عنانِ توجہ کو اس وقت جن گمراہیوں نے پوری طرح گھیر رکھا تھا وہ وحدت الوجود، اعیانِ ثابتہ اور ذات و صفات کی وہ معتزلانہ تشریح تھی جس کی رُو سے جہمیت اور تعطل کے دروازے کھلتے تھے، اور الحاد و زندقہ کی راہیں ہموار ہوتی تھیں۔

ظاہر ہے کہ ان فتنوں کے فوری سد باب کے لیے اس سے بہتر اور کامیاب نسخہ اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا کہ کلیات کا انکار کر کے اس عقلی اساس ہی کو اکھاڑ پھینکا جائے کہ جو ان فتنوں کے لیے وجہِ جواز مہیا کرتی ہے۔

اس لیے کہ اگر کلیات کا مستقل بالذات وجود نہیں ہے تو اس وجودِ مطلق کا تصور ختم ہو جاتا ہے جس کو ابن سینا کی بدعت طرازیوں نے جنم دیا تھا، اور وجودِ مطلق کا تصور باطل قرار پاتا ہے تو منطقی طور پر وحدت الوجود اور اعیانِ ثابتہ کا قصر استدلال بھی زمین پر آ رہتا ہے۔ اسی طرح اس تشریح کے مطابق ذات و صفات کی وہ تفریق بھی آپ سے آپ مٹ جاتی ہے کہ جس نے تعطل اور فہمی صفات کے عقیدوں کی پرورش کی تھی۔

قیاس و استدلال کی بحثیش، تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی نوعیت قطعی اور دو ٹوک نہیں

علامہ کی تنقیداتِ عالیہ کا اصل ہدف قیاس و تصدیق کی بحثیش ہیں۔ ان میں انہوں نے

جس جدت طرازی، جس عمق و گہرائی اور جس فنی ژرف نگاہی کا ثبوت دیا ہے، وہ انہی کا حصہ ہے۔ ان اعتراضات کے سرسری مطالعے ہی سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ شخص نہ صرف منطق کے دقائق پر عبور رکھتا ہے بلکہ اپنے دور کی تمام تحریکات کے بارے میں اس کی نظر مجتہدانہ خصوصیات کی حامل ہے۔ یوں تو ان کی تنقید کا یہ مقصد ہے کہ قیاس و استدلال کی ناہمواریوں کی نشاندہی کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ فکر و استنباط کے جن پیمانوں پر ارسطو کے مقبضین کو بڑا ناز ہے، تحلیل و تجزیہ کی ایک ہی ضرب سے ان کے ریزے فضائے آسمانی میں بکھرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ مگر علامہ کا کمال ملاحظہ ہو کہ ان خشک اور اصطلاحی اعتراضات کے پہلو بہ پہلو اصول، فقہ، لغت اور کلام و فلسفہ کے ایسے جواہر پارے اور دبستان سجاتے چلے جاتے ہیں کہ ہر مقام کی کشش دامن نظر کو کھینچتی اور فکر و تعمق کو دعوت دیتی ہے۔

جی تو یہی چاہتا ہے کہ تحقیق و تفحص کے ان شہ پاروں سے ناظرین کے ذوقِ تدبر کی خاطر خواہ تواضع کی جائے۔ لیکن اس کو کیا کیجئے کہ موضوع کی تنگ دامانی بری طرح عیاں گیر ہے، اور ہم مجبور ہیں کہ فکر و نظر کے ان انمول موتیوں سے صرف نظر کر کے بحث کو صرف انہی نکات و معارف کی توضیح و تشریح تک محدود رکھیں جن کا براہ راست تعلق منطق کی تنقید و احتساب سے ہے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ قارئین نکات و معارف کی ان جھلکیوں سے کلیتاً محروم ہی رہیں۔ ہم کوشش کریں گے کہ نفسِ موضوع سے تجاوز کیے بغیر جستہ جستہ ان کی طرف اشارہ کرتے چلیں۔

تصدیق (Judgment) اور قیاس (Syllogism) کی تفصیلی بحثوں سے تعرض کرنے سے پہلے فرق و امتیاز کی اس نوعیت پر غور کر لینا چاہیے جو تصدیق و تصدیق کے مابین رونما ہے۔ منطقی علم کو عموماً انہی دو خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ علامہ نے رازی کی المحصل پر مفصل تنقید کی ہے اور اس ضمن میں اس حقیقت کی پردہ کشائی فرمائی ہے کہ تقسیم کی یہ نوعیت دو ٹوک اور صحیح نہیں۔ ان کے نزدیک یہ تو ممکن ہے کہ اول دہلہ میں ذہن اشیاء کے سادہ و مجرد تصورات کو قبول کرے مگر یہ ناممکن ہے کہ یہ تصورات یونہی بغیر کسی قید و اسناد کے دھرے

کے دھرے رہ جائیں، اور علم ان سے ربط و تعلق کی کوئی صورت پیدا نہ کرے بلکہ نفسیاتی طور پر ہوتا یہ ہے کہ ذہن و فکر کا کارخانہ اس مرحلے میں فوراً حرکت میں آتا ہے اور ان تصورات کو تصدیقات کے قالب میں ڈھال دیتا ہے۔

منطقیوں کی اس تقسیم میں بنیادی تقاض یہ پنہاں ہے کہ ایک سادہ تصور یا لوہج قلب پر کسی شے کے نقش اوّلین کے بارے میں ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ پیکر خیالی کی قسم کی چیز ہے جو ذہن کی سطحوں سے نکراتی ہے مگر اسے علم کی قسم ہرگز قرار نہیں دے سکتے کیونکہ علم اثبات چاہتا ہے، اسناد کا مقتضی ہے اور ایک طرح کے حکم کا طالب ہے۔ لہذا ہر وہ تصور جو سلبی و ایجابی قید سے آزاد ہو کلمہ مفرد یا جزو علم تو ہو سکتا ہے مگر اسے کسی صورت میں بھی علم نہیں کہہ سکتے۔

قولہم ان العلم ينقسم الى تصور و تصديق وان التصور الساذج العری عن جميع القيود الثبوتية والسلبية كلام باطل فان كل ماعری عن كل قيد ثبونی و سلبی يكون خاطرا من الخواطر ليس هو علما اصلا بشئ من الاشياء [۱]

ترجمہ: ان کا یہ کہنا باطل ہے کہ علم تصور و تصدیق کے دو خانوں میں منقسم ہے اور یہ کہ تصور سے مراد وہ سادہ نقش ہے جو ہر طرح کی ثبوتی و سلبی قیود سے تہی ہو، کیونکہ جو تصور ثبوت و سلب کی ہر ہر قید سے آزاد ہوگا اس کو پیکر خیالی تو کہہ سکتے ہیں مگر کسی شے کے بارے میں علم و ادراک ہرگز نہیں کہہ سکتے۔

علامہ نے اس تقسیم پر ایک اور اعتراض کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تصور و تصدیق میں فرق و امتیاز کی یہ نوعیت ایسی دو ٹوک اور سنگین نہیں ہے کہ ان میں مصالحت کا کوئی امکان ہی باقی نہ رہے بلکہ ان میں ایک طرح کی لچک پائی جاتی ہے۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ جسے تم تصور کہتے ہو اس کو تصدیق کے قالب میں ڈھالا جاسکے، اور جس کو تصدیق سے تعبیر کرتے

ہو اس کو تصور کی سطح پر لایا جاسکے۔

مثلاً ایک شخص پوچھتا ہے وہ خمر کونسا ہے جس پر حرمت کا اطلاق ہوتا ہے؟ اور جواب میں آپ کہتے ہیں مسکر تو یہ مسکر اگرچہ بظاہر تصور ہے، مگر دراصل یہ قضیہ ہے جو موضوع (Subject) اور محمول (Predicate) سے ترتیب پذیر ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہی خمر حرام ہے جو مسکر ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ خمر مسکر کو کہتے ہیں، تو یہ اگرچہ قضیہ معلوم ہوتا ہے مگر درحقیقت تصور کے حکم میں داخل ہے۔ کیونکہ اس میں معنی خمر ہی کو تو اجاگر کیا گیا ہے۔

تصدیقات یا استدلال و قیاس پر دو گونہ اعتراضات، فنی و عمومی

تصدیقات یا قیاس سے متعلق علامہ نے جن قیمتی تنقیدات کو سپرد قلم کیا ہے، ان کو ہم دو عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

عمومی (General) اور

فنی (Technical)

عمومی اعتراضات سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان میں بغیر کسی تعین کے قیاس و استدلال کے مزاج، لوازم، اور حدود و اثبات سے تعرض کیا گیا ہے، اور بتایا گیا ہے کہ اہل منطق نے اس سے جو بلند بانگ دعادی اور چوڑی چکلی امیدیں وابستہ کر رکھی ہیں، وہ پوری نہیں ہو پاتیں۔ مزید برآں فن کی پیچیدگیوں اور احتیاطوں کو بدرجہ غایت ملحوظ رکھنے کے بعد بھی ایک منطقی کو جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ بھی اہم نہیں بلکہ اس پر بجا طور پر کوہ کندن و کاہ برآوردن کی ضرب المثل صادق آتی ہے۔ یا بقول ایک عرب شاعر کے اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ:

اقام ایاماً یعمل رویتہ وشبه الماء بعد الجهد بالماء

یعنی کئی دن غور و فکر کی صلاحیتوں کو بیدار کرتا رہا، اور بالآخر بہت کوشش کے بعد اس

نتیجہ پر پہنچا کہ پانی کو پانی ہی سے تشبیہ دینا چاہیے۔

عمومی اعتراضات کی تفصیل۔ کیا دلیل و برہان سے واجب الوجود کا کوئی سراغ ملتا ہے؟

عمومی اعتراضات علی الترتیب حسب ذیل ہیں:

۱۔ 'برہان' کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے انسانی قطعی و یقینی نتائج تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، حالانکہ منطقی طور پر یہ صحیح نہیں، کیونکہ برہان سے تو کلیات ہی کا پتہ چل سکتا ہے، اور اس عالم خارجی میں کچھ ہے وہ جزئیات و افراد کی شکل میں ہے، کلیات کی صورت میں نہیں۔ اور کلیات کا مرتبہ بس اتنا ہی ہے کہ یہ تجرید (Abstraction) و تعمیم (Generalisation) کا دوسرا نام ہے۔

سوال یہ ہے کہ عالم موجود اور عالم معقول میں جو ایک فرق پایا جاتا ہے، اس کی بنیاد پر یہ کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ ان میں ہم آہنگی پیدا کی جاسکتی ہے، اور فرض کیجیے ایک شخص کلیات سے بہرہ مند ہو جاتا ہے تب بھی اس میں خیر و کمال کا کیا پہلو ہے جبکہ دونوں میں ناقابل عبور خلیج حائل ہے۔

اعتراض کا یہ انداز ظاہر ہے کہ علامہ کی اسمیت پسندی (Nominalism) کا کھلا ہوا نتیجہ ہے اور اس لحاظ سے داد کے قابل ہے کہ اس میں بہر حال اپنے موقف کے ساتھ ایک طرح کی مطابقت (Consistency) کا اظہار پایا جاتا ہے۔ مگر طرز استدلال میں جو سفسطہ ہے وہ اہل نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اس سے قبل کلیات کے وجود خارجی کی بحث میں ہم بتا آئے ہیں کہ اس عالم ہست و بود میں جزئیات کی حیثیت محض بکھرے ہوئے اور غیر مربوط جزیروں کی سی نہیں ہے بلکہ ان کی حیثیت وجود و بقا کی مربوط کڑیوں کی سی ہے، اور ان میں ایک طرح کی مماثلت کے پیش نظر کچھ اٹل اصول اور قاعدے بھی پائے جاتے ہیں کہ جن پر علم و ادراک کا پورا کارخانہ قائم ہے اور جن کے بل پر تہذیب و ثقافت کے رواں دواں قافلے آگے بڑھتے اور نئی نئی راہوں اور منزلوں کا کھوج لگاتے ہیں۔

۲۔ برہان کے منطقی تصور سے نہ تو واجب الوجود سے متعلق کوئی عقدہ کشائی ہوتی ہے، نہ عقول عشرہ کا بھید کھلتا ہے اور نہ افلاک و مولدات کا راز ہی پوری طرح سمجھ میں آ سکتا ہے، اس لیے کہ یہ سب چیزیں جزئیات کے دائرے میں داخل ہیں اور برہانیات کا مزاج ایک طرح کی کلیت لیے ہوئے ہیں۔

یہ اعتراض بھی بظاہر اسمیت پسندی ہی کا برگ و بار معلوم ہوتا ہے مگر اس میں وزن و ثقل اس لیے ابھر آیا ہے کہ اس کا تعلق مطلق علم سے نہیں بلکہ ایک متعین علم سے ہے، یعنی اونچے الہیات سے، اور یہ واقعہ ہے کہ اس دائرے میں منطق اور منطقی قیاسات کی واماندگی اظہر من الشمس ہے۔

علماء و اہل منطق کے نزدیک مابعد الطبیعیات کی بجا طور پر بڑی قدر و قیمت ہے۔ چنانچہ اسے یہ حکمت علیا اور فلسفہ عالیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ ان کی کاوشہائے فکر کا حاصل کیا ہے؟ کیا مخلوقات و کائنات کا علم؟ نہیں کیا خالق و مبدع کا علم؟ یہ بھی نہیں۔ کیونکہ ان کا موضوع تو موجود مطلق (Absolute Being) ہے جو واجب و ممکن اور جوہر و عرض وغیرہ اقسام میں منقسم ہے اور اس علم کی حیثیت امور عامہ سے زیادہ نہیں۔ مثلاً اگر کوئی حقیقت کے اطلاق سے بحث کرتا ہے یا ذات و نفس اور عین و ماہیت کے مسمی کو ڈھونڈتا ہے تو اس سے عمومی اطلاقات کے سوا اور کیا فکر و ذہن کی گرفت میں آ پاتا ہے۔ علم کی اس مقدار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ کچھ مشترکات کلیہ پر مبنی ہے جن کا اصلی تعلق بہر حال ذہن ہی سے ہے، خارج کی دنیا سے نہیں، اور پھر اس طرح کے کلیات مشترکہ بھی تو ہیں کہ جن میں موجود و معدوم دونوں داخل ہیں۔ جیسے مذکور معلوم مخبر عنہ وغیرہ۔ اس صورت میں تعین کے ساتھ فلسفہ و منطق کی کاوشہائے فکری سے کیا حاصل ہو سکتا ہے۔ ان سے نہ تو عالم خارجی سے متعلق کوئی خاص بات معلوم ہوتی ہے نہ الہیات ایسے اونچے فن کے بارے میں کسی حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے۔ اس کے برعکس صحیح اور اعلیٰ علم الہی وہ ہے جس کو اسلام پیش کرتا ہے کہ اس سے ایک پروردگار کا پتہ تو چلتا ہے، ایک مرکب محبت کا

سراغ تو ملتا ہے اور ایسی ذاتِ گرامی کی پردہ کشائی تو ہوتی ہے جس کے ساتھ عبودیت و محبت کے تعلقات کو استوار کیا جاسکے۔

اس مرحلے میں علامہ نے وجود مطلق کی اس تقسیم کا ذکر کیا ہے کہ جس کی رو سے یہ واجب اور ممکن کے دو خانوں میں بٹ جاتا ہے۔ تقسیم کی اس نوعیت سے ابن المطہر الحلی کو جو غلط فہمی ہوئی علامہ نے اُس کی تشریح کی ہے اور بتایا ہے کہ وجود مطلق کی یہ دو قسمیں ہیں۔ یہ نہیں کہ وجود مطلق کلی ہے اور یہ اس کے افراد یا جزئیات ہیں۔

تقسیم کے ان معنوں پر علامہ کا قرآن سے استشہاد کس درجہ لطیف ہے:

وَنَبْنِہُمْ اِنْ الْمَاءِ قِسْمَةٌ بَیْنَهُمْ کُلٌّ شَرْبٌ مَّحْتَضَرٌ۔ [۱]

ترجمہ: اور ان کو آگاہ کر دو کہ ان میں پانی کی باری تقسیم کر دی گئی ہے، ہر باری والے کو چاہیے کہ اپنی باری پر آئے۔

اسی سیاق میں علامہ نے نحو کے بارے میں ایک نفیس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ نحوی کہتے ہیں کہ کلمہ اسم، فعل اور حرف میں انقسام پذیر ہے۔ اس تقسیم سے شبہ پیدا ہوتا تھا کہ شاید اسم، فعل اور حرف پر کلمہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ کزولی [۲] کے اس شبہ کا علامہ نے حوالہ بھی دیا ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ یہ تقسیم بھی حسب سابق کُل اور جُز کے مابین دائر ہے، کُلّی اور اس کے افراد کے مابین نہیں۔ علامہ کا دعویٰ ہے کہ کلمہ کا اطلاق ہمیشہ جملہ تامہ پر ہوتا ہے اور اس کی تائید میں انہوں نے قرآن، حدیث اور لغت، ادب سے جو شہادتیں فراہم کی ہیں ان سے ان کی وسعت نظر اور مطالعہ کی گہرائیوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ قرآن میں ہے:

وَجَعَلَ کَلِمَۃَ الذِّیْنِ کُفْرًا وَ السَّفْلِی و کَلِمَۃَ اللّٰہِ هِیَ الْعُلَیَا۔ [۳]

۱۔ سورہ القمر ۸۲

۲۔ ان کا پورا نام یہ ہے ابو موسیٰ عیسیٰ بن عبد الحزیز۔ جزولہ کی طرف منسوب ہیں جسے کزولہ بھی کہتے ہیں چھٹی اور ساتویں صدی کے مشہور نحوی ہیں۔ المقلمۃ الجزولیۃ القانون النبی کے شحات قلم کا نتیجہ ہیں۔

۳۔ سورہ توبہ ۶۴

ترجمہ: اور کافروں کی بات کو پست کر دیا اور بات تو اللہ ہی کی بلند ہے۔

کبرت کلمۃ تخرج من افواہهم ان یقولون الا کذباً۔ [۱]

ترجمہ: بڑی سخت بات ہے جو ان کے منہ سے نکلتی ہے۔ یہ جو کچھ کہتے ہیں محض جھوٹ ہے۔ حدیث میں ہے:

کلمتان خفیفتان علی اللسان حبیبتان الی الرحمن ثقلیتان علی

الیمیزان سبحان اللہ و بحمدہ سبحان اللہ العظیم۔ [۲]

ترجمہ: دو ایسی باتیں ہیں جن کا زبان سے ادا کرنا تو سہل ہے مگر وہ خدائے رحمن کو بہت پیاری ہیں اور قیامت کے روز ان کا وزن بھی بھاری ہوگا۔ وہ ہیں سبحان اللہ بحمدہ، سبحان اللہ العظیم۔

لبید کے اس مصرع کے بارے میں ”آلا کل شیء ما خلا اللہ باطل“ حضور کا یہ ارشاد ہے کہ یہ ”اصدق کلمۃ“ ہے یعنی وہ صحیح ترین بات ہے جو ایک شاعر کے منہ سے نکل سکتی ہے۔
۴۔ عقلیات کے حامیوں کے پاس دو علم ضرور ایسے ہیں جن کو قطعی و یقینی کہا جاسکتا ہے۔ طبیعیات اور ریاضیات مگر ان سے اخلاق و مذہب کا کیا تعلق؟

لا تکمل بذاک نفس و لا تنجریہ من عذاب و لا یحصل بہ

سعادة۔ [۳]

ترجمہ: نہ اس سے تکمیل ہوتی ہے، نہ عذاب الہی سے رستگاری حاصل ہوتی ہے، اور نہ سعادت و برکت کی بہرہ مندیوں ہی کی کوئی توقع ہے۔

اسی حقیقت کی طرف غزالی نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

ہی بین علوم صادقۃ لا منفعة فیہا و نعوذ باللہ من علم لا ینفع و بین

ظنون کا ذبۃ لا ثقة بہا..... وان بعض الظن اثم۔

ترجمہ: ان کے علوم کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو صادق ہیں مگر بے فائدہ، اور اللہ ایسے علم

۱۔ سورہ کہف ۵۔ ۲۔ صحیح بخاری، ایمان ۹۱، توحید ۸۵، دعوات ۶۶۔

۳۔ الرد علی المنطقیین، ص ۵۳۱۔

سے محفوظ ہی رکھے جس کا کچھ فائدہ نہ ہو اور یا پھر ظن و افترا کا مجموعہ ہیں جن پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا اور بعض ظنون گناہ کا موجب ہوتے ہیں۔

حکماء نے علوم طبعی اور ریاضی میں مراتب فضیلت کی تعیین کرتے ہوئے ریاضی کو اس کی قطعیت کی بنا پر افضل قرار دیا ہے حالانکہ علم طبعی زیادہ حقیقی، زیادہ مفید اور زیادہ شرف و فضیلت کا سزاوار تھا اس لیے کہ یہی ایک علم تو ایسا ہے کہ جس میں اشیائے خارجی کے احوال و تغیرات سے بحث کی جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ریاضی کا کائنات خارجی سے کیا تعلق و ربط ہے؟ اس کا موضوع تو اعداد مجردہ ہیں۔

حکماء نے ریاضی کو دو وجوہوں سے ترجیح دی ہے۔ ایک تو اس سبب سے کہ ذہن و فکر کی مناسبتیں اس سے لطف اندوز ہوتی ہیں اور ایک طرح کی لذت و تسکین حاصل کرتی ہیں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے:

اذ لهو تم فاللهو بالرمی' واذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض۔

ترجمہ: جب تمہیں لہو و لعب کی دلچسپیوں سے لطف اندوز ہونا ہو تو تیرا اندازی اختیار کرو اور اگر بات چیت کے لطف سے بہرہ مند ہونا ہو تو مسائل میراث کو غور و فکر کا ہدف ٹھہراؤ۔

دوسرے اس کی مشق و مزاوت سے ذہن انسانی میں علم صحیح کا تصور ابھرتا ہے۔ مقدمات کی صحت و استواری کا اندازہ ہوتا ہے اور یہ حقیقت کھل کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے کہ قیاس صحیح کسے کہتے ہیں اور فکر و ادراک کے ٹھیک ٹھیک سانچے کون سے ہیں۔

ریاضی کے یہی وہ فوائد تھے جن کے پیش نظر قدماء بچوں کو پہلے اسی کی تعلیم دیتے تھے اور جب اس میں مہارت حاصل ہو جاتی تھی تب دوسرے علوم کی طرف توجہ دلاتے تھے۔

مگر ریاضی کی یہ استواریاں کیا ان لوگوں کو گمراہی سے بچا سکیں اور قیاس و استدلال کی کج روی سے باز رکھ سکیں؟ کیا یہی وہ لوگ نہیں تھے جنہوں نے کواکب پرستی شروع کی، شرک کی طرح ڈالی اور سحر و جادو ایسی شیطانی حرکات کا ساتھ دیا؟

۵۔ نفسِ انسانی دو قوتوں سے تعبیر ہے۔ ایک قوت کو علمی و نظری کہیں گے اور دوسری کو ارادی و عملی اور ان دونوں کی تکمیل ایسے جامع مذہب سے ہوتی ہے جس میں علم و ارادہ کے ان دو گونہ تقاضوں کو پورا کیا جاتا ہے۔ یعنی جس میں اللہ کی معرفت و محبت بھی ہو، جو علم و نظر کو جلا بخشنے اور اس کی عبادت بھی کہ جس سے عمل و سیرت کے گوشے آراستہ ہوں۔ یہی وہ شے ہے جس سے نفسِ انسانی کے ارتقائی تقاضوں کی تکمیل ہو پاتی ہے، اور یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف انبیاء علیہم السلام نے بار بار دعوت دی ہے۔ کیونکہ جہاں فکر و تعق کی انتہا توحید ہے وہاں عمل و سیرت کی انتہا عبادت ہے۔

لیکن ان لوگوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ جہاں تک معرفتِ الہی اور توحید کے اسرار و معارف کا تعلق ہے، ان کی کتابیں اس حرفِ شیریں کی تشریح و وضاحت سے یکسر تہی اور عاری ہیں۔ خود ارسطو کو دیکھئے کہ مقالہ لام میں اس نے کیا کچھ نہیں لکھا مگر اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارے میں چند الفاظ بھی اس میں پائے نہیں جاتے۔ زیادہ سے زیادہ اس کے علم و ادراک کی پرواز اس کو علتِ اولیٰ یا محرکِ اولیٰ تک پہنچا سکی ہے۔ اس سے آگے نہیں۔

عبادات سے متعلق ان کا تصور سخت ناقص ہے۔ انبیاء علیہم السلام تو اس کو نفس و روح کے ارتقائے کمال کا واحد ذریعہ بتاتے ہیں لیکن ان کے نزدیک یہ محض اصلاحِ نفس کی ایک تدبیر ہے یا ان کی اصطلاح میں یوں کہئے کہ فقط حکمتِ عملیہ کو تقویت پہنچانے والی ہے۔ مقصود بالذات یا روحانی و نفسی زندگی کا کوئی فطری تقاضا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے خیال میں اگر کوئی شخص حکمتِ عملیہ کی نعمت سے بہرہ مند ہو جائے تو عبادت اس پر سے ساقط ہو جاتی ہے۔

اول تو ان حضرات کے پاس چند عموماً اور کلیات ذہنی کے سوا کوئی سرمایہ عقائد ہی نہیں جس سے کوئی انسان متعین رہنمائی حاصل کر سکے اور اگر رازی، سہروردی، آمدی اور ابہری نے ان کلیات میں اسلامی رنگ بھرنے کی کوشش بھی کی ہے تو وہ اس میں بری طرح ناکام رہے ہیں کیونکہ اس طرح کی کوششوں سے نہ تو یہ ارسطو کی صحیح صحیح پیروی کر پائے ہیں اور نہ اسلامی عقائد و ایمانیات کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی ہی کے فریضے سے عہدہ برآ ہو سکے

ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے زیادہ تر اس معاملے میں ابن سینا کا تتبع کیا ہے اور ابن سینا کے متعلق یہ طے ہے کہ اس کے دینی تصورات کا ماخذ و سرچشمہ کتاب و سنت کی ٹھیکہ اور صاف ستھری تعلیمات کے بجائے وہ باطنیہ اور ملاحظہ ہیں کہ جن میں یہ پلا بڑھا ہے اور جن سے کہ یہ بدرجہ غایت متاثر ہے۔ یہی وجہ ہے ان کے الہیات کا درجہ یہود و نصاریٰ کی گمراہیوں سے بھی فروتر ہے۔

۶۔ برہان میں بنیادی نقص یہ ہے کہ اس کی مدد سے ایسے متعین واجب کو علم و ادراک کے حدود میں نہیں لایا جاسکتا جو ایک ہی حالت پر بغیر کسی تبدل و تغیر کے باقی رہنے والا ہو۔ بلکہ اس سے صرف ان امور پر روشنی پڑتی ہے جو تغیر پذیر ہیں اور جن میں اول بدل ہوتا رہتا ہے۔

یہی سبب ہے منطق و فلسفہ کے حامیوں میں کسی بھی شے کی ازلیت پر سرے سے کوئی دلیل پائی ہی نہیں جاتی۔ زیادہ سے زیادہ ان کے دلائل سے نوع فاعلیت کو یا نوع مادہ اور مدت کی ازلیت ثابت کی جاسکتی ہے یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ تخلیق و کمون عالم کا عمل بجائے خود ازلی ہے یا مادہ بحیثیت نوع کے قدیم ہے۔ اسی طرح زمانے کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ بحیثیت نوع کے یہ ازلی و ابدی ہے۔ مگر اس کے یہ ہرگز معنی نہیں کہ کوئی متعین شے واجب الوجود ہے یا مادے کا کوئی خاص ظہور قائم و باقی رہنے والا ہے۔ یا زمانیات سے تعلق و ربط رکھنے والی کوئی چیز قدیم ہے۔

ممکنات کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ حادث ہوں، کسم عدم سے وجود میں آئے ہوں اور ہر آن تغیر و تبدل کی کیفیتوں کو قبول کرنے والے ہوں۔ یہ ایسا جانا بوجھا اور مسئلہ اصول ہے کہ اس کے بارے میں عقل صحیح اور نقل صریح میں پورا پورا اتفاق جلوہ گر ہے۔ اس تجزیے سے یہ ثابت ہوا کہ اس عالم کی کوئی چیز بھی قدم و بقا کی صفت سے متصف نہیں ہو سکتی۔ مگر حکماء کا اشکال یہ ہے کہ یہ افلاک کو مخلوق ماننے کے باوجود قدیم قرار دیتے ہیں۔

ابن سینا نے اس اشکال سے نکلنے کے لیے اقتران علت و معلول کا نظریہ پیش کیا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت معلول کے ساتھ اسی طرح ہم زمان اور معتبر ہو سکتی ہے جیسے

انگشتی کی حرکت اور ہاتھ کی جنبش میں زمانی اقدار ان پایا جاتا ہے۔

سہروردی، رازی، آمدی و طوسی وغیرہ نے اس بدعت طرازی کا پورا پورا ساتھ دیا ہے اور لطف یہ ہے کہ رازی نے تو ”محصل“ میں یہاں تک کہہ دیا ہے کہ معلول و ممکن کا قدیم وغیرہ ہونا ایسا مسئلہ ہے جس پر تمام فلاسفہ اور متکلمین نے اظہار اتفاق کیا ہے۔

حکماء کے حق میں یہ صراحت غلط بیانی ہے۔ ارسطو اور قدماء سے اس طرح کی کوئی تصریح منقول نہیں۔ متکلمین صرف اللہ تعالیٰ کی صفات کو قدیم مانتے ہیں مگر وہ بھی اس صورت میں کہ یہ واجب الوجود کے لوازم میں سے ہیں، معلول ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ یہ عقیدہ کہ کوئی شے معلول ہونے کے باوجود قدیم ہو سکتی ہے کہ اس کا موجب و سبب قدیم ہے، صرف ابن سینا کی اختراع ہے۔

اقدار علت و معلول کے عقیدہ میں مل یہ ہے کہ یہ لوگ فاعل مختار اور شرط و مشروط میں تعلق و ربط کی جو نزاکت ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ انگشتی کی حرکت اگر ہاتھ کی حرکت و جنبش کے ساتھ اقدار ان پذیر ہے تو اس لیے کہ ان میں رشتہ شرط و مشروط کا ہے، فاعلیت مختارہ کا نہیں کیونکہ فاعل مختار جب کسی شے کو تخلیق و حدوث کی سطح پر فائز کرے گا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ پہلے یہ شے معدوم تھی اور نعمت وجود سے بہرہ مند نہیں تھی۔ فاعل اور معلول کا بیک وقت موجود ہونا محال ہے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ دو چیزوں میں رشتہ تو خالق و مخلوق کا ہو اور پھر یہ دونوں ہم زمان بھی ہوں۔ غرض یہ ہے کہ برہانیات کے یونانی تصور میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ کسی متعین واجب الوجود کے اثبات پر روشنی ڈال سکے۔ یہ روشنی تو اسی انداز استدلال سے حاصل ہو سکتی ہے جس کو انبیاء علیہم السلام نے اختیار کیا۔

۷۔ اس سلسلے کا دلچسپ اعتراض یہ ہے کہ منطق جہاں فکر و تعمق کو نکھار دینے کی دعویدار ہے وہاں ذوق اظہار اور ملکہ بیان کا گلا گھونٹ دینے کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے۔ ایک مطلب کو ایک ادیب بیسیوں انداز سے ادا کر سکتا ہے اور ایک ہی مفہوم کو الفاظ و

پیرایہ بیان کی بیسیوں شکلوں میں ڈھال سکتا ہے مگر منطق ہے کہ اس کے آگے اشکال و مقدمات کی دیواریں کھڑی کر دیتی ہے اور بچے تلے اور ڈھلے ڈھلائے الفاظ کا اس کو اس طرح عادی بنا دیتی ہے کہ خیالات و افکار اپنی اپج کھو بیٹھتے ہیں اور ذخیرہ الفاظ کی وسعتیں امکان و وجوب اور حدوث و قدم وغیرہ کی چند اصطلاحات میں سمٹ اور گھر کر رہ جاتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک اچھا خاصا حکیم اور پایہ کا فلسفی و منطقی بھی اظہار مطالب میں رکاکت سے دامن کشاں نہیں رہ سکتا۔

اس سلسلے میں یعقوب بن اسحاق کندی ایسے فلسفی کا یہ مضحکہ خیز اور بے معنی فقرہ زبان زد خاص و عام ہے جو اس نے ایک مناظرے میں استعمال کیا کہ هذا من باب فقد عدم الوجود (یہ عدم وجود کے فقدان کے قبیل سے ہے)۔ اگر منطق و فلسفہ کی ستم ظریفیوں نے اس کے ذوقِ ادبی کو مجروح نہ کر دیا ہوتا تو وہ کہہ سکتا تھا هذا من باب المعدوم (یہ معدوم کے قبیل سے ہے) یا هذا ما لا یوجد (یہ وہ شے ہے جو پائی نہیں جاتی)۔

علامہ کے اس اعتراض کی صدائے بازگشت ہم پندرہویں صدی عیسوی کے اُن انسان دوست تنقید نگاروں کی تحریروں میں سنتے ہیں جنہوں نے منطق کو خشک اور غیر دلچسپ سمجھ کر چھوڑ دیا تھا اور اس کے مقابلے میں افلاطون کی حکیمانہ نگارشات کو زیادہ درخورِ اعتناء سمجھا تھا، یہی نہیں، جنہوں نے کہا تھا کہ ارسطو کی منطق سے کہیں زیادہ حرارت، زندگی اور دلچسپی سیکرو (Cicero) کی خطابت اور لیوکریٹس (Lucretius) کے نغموں میں ہے۔

یہ ہے اُن عمومی اعتراضات کی ایک تلخیص جن میں منطق و فلسفہ کی واماندگیوں کو برہنہ کیا گیا ہے۔ ممکن ہے کچھ باخبر حضرات ان میں تکرار و اعادہ کی بدمزگیوں کو محسوس کریں۔ یہ بھی ممکن ہے کہیں کہیں اعتراضات کا رخ اصل موضوع سے قدرے منحرف ہو گیا ہو۔ تاہم اس بدگمانی کی شدتیں اس وقت بہت ہی کم ہو جاتی ہیں جب تصویر کے تمام گوشے ہمارے سامنے ہوں۔ مثلاً اس پس منظر سے اگر ہم آشنا ہوں کہ منطق سے مراد صرف ایک متعین فن نہیں ہے جس میں فکر و استدلال کی اصابتوں سے تعرض کیا جاتا ہے بلکہ وہ پورا

منہاج فکر اور عقائد و افکار کا وہ مکمل ڈھانچہ ہے جس کو اہل منطق بصد ناز و طنطنہ اہل مذہب کے مقابلے میں پیش کرتے تھے (جو بیک وقت منطق بھی تھا، فلسفہ بھی تھا اور علم کلام بھی) تو اس صورت میں یہ تمام اعتراضات نہ صرف حد درجہ موزوں اور بر محل معلوم ہوں گے، بلکہ ان سے علامہ کی وسعت نظر و ژرف نگاہی کا صحیح صحیح اندازہ بھی ہو سکے گا۔

رہا یہ کہ ان اعتراضات میں تکرار و اعادہ کی جھلک نمایاں ہے تو یہ یقیناً صحیح ہے اور اس سے پہلے بھی ہم اس کی طرف اشارہ کر آئے ہیں۔

بات یہ ہے کہ اس سلسلے میں چند حقائق ہمیشہ مد نظر رہنا چاہئیں:

۱۔ علامہ جہاں غیر معمولی علمی شخصیت کے مالک تھے وہاں ایک غیور مجاہد اور پر جوش مصلح کی حیثیت سے اس طرح کی فعال اور سکون نا آشنا زندگی بھی رکھتے تھے کہ جس نے ان کے تمام اوقات اور توجہات کو گھیر رکھا تھا۔ ان حالات میں ظاہر ہے کہ ان کے لیے ناممکن تھا کہ اپنی تصانیف کو بنا سنوار کر قارئین کے سامنے پیش کر سکیں۔

۲۔ مزید برآں دعوت و تبلیغ اور تجدید و اصلاح کے دواعی کا بھی یہ تقاضا تھا کہ وہ ایک بات کہہ کر آگے نہ بڑھ جائیں بلکہ اپنے پیغام کو اس طرح دہرائیں اور اپنے مطالب کو بار بار مگر برنگ دیگر ادا کریں کہ وہ دل کی گہرائیوں میں جا گزریں ہو جائیں۔

۳۔ یہ حیثیت بھی قابل لحاظ ہے کہ انداز بیان کے تنوع کے ساتھ ساتھ انہوں نے جہاں ایک نکتے کا اعادہ کیا ہے، وہاں کچھ نئے مقدمات و معانی کا اضافہ بھی کیا ہے جو اپنی جگہ نہایت ہی قابل قدر ہیں۔

فنی اعتراضات۔ کیا مقدماتین کا ہونا ضروری ہے؟

عمومی اعتراضات کے بعد آئیے اب فنی تنقیدات کا جائزہ لیں۔

دلیل و برہان کی بوقلمونیوں کو ارسطو نے اپنی کتاب تحلیلالات اولیہ (Prior

Analytics) اور موضوعات (Topics) میں ترتیب مقدمات کے اس مخصوص سانچے

میں منحصر قرار دیا ہے جسے اصطلاح میں صغریٰ کبریٰ اور حد اوسط سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ارسطو کو

خود بھی اس پر بہت ناز تھا اور بعد کے منطقیوں نے بھی اس جدت کی دل کھول کر داد دی حتیٰ کہ لایبیز (Leibniz) جیسا ذہین انسان بھی ایک جگہ اس کی تعریف میں رطب اللساں ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس نے کھلے بندوں اس حقیقت کا اعتراف کیا کہ ”ترمیم قضایا کا یہ نظام فکر انسانی کی نہایت ہی حسین و جمیل اختراع ہے۔ اس لیے کہ اس سے استدلال و قیاس کی یقین افروزیوں میں بے پایاں اضافہ ہوا ہے اور انسان لغزش و خطا کے امکانات سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو گیا ہے۔“

صغریٰ کبریٰ کا یہ نظام کیا سراسر ارسطو کی جدت طرازیوں کا رہین منت ہے؟ اہل تحقیق اسے نہیں مانتے۔ اُن کی رائے میں یہ افلاطون کے نظریہ تقسیم انواع (Division of Species) ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔

بہر حال استدلال و استنباط کا یہ منہاج جن عناصر سے ترکیب پذیر ہے وہ تین ہیں:

۱۔ یہ کہ قیاس و استدلال کو اگر انتاج سے بہرہ مند ہونا ہے تو اسے کم از کم دو مقدمات پر مشتمل ہونا چاہیے۔ صرف ایک ہی مقدمہ یا قضیہ اس لائق نہیں ہوتا کہ انتاج پذیر ہو سکے۔ چنانچہ ارسطو نے اس طرح کے قضایا کو نتیجہ خیز نہیں مانا کہ ”اگر بارش ہوئی تو زمین کا تر ہونا ضروری ہے“ جب تک کہ اس کے ساتھ یہ نہ کہیں کہ ”اور بارش ہوئی اس لیے زمین بھی نمی سے آشنا ہوئی۔“

۲۔ دلیل قیاس، استقراء اور تمثیل کے تین گئے چٹنے خانوں ہی میں محصور ہے۔

۳۔ ترمیم مقدمات کی باقاعدہ چار شکلیں اور متعدد تفریعات ہیں جن کو لایبیز نے ستائیس تک شمار کیا ہے۔ [۱]

ارسطو کے نقطہ نظر سے یہ ضروری ہے کہ فکر و استدلال کی ترکتازیوں کو انہی اشکال و تفریعات تک محدود رکھا جائے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہر ہر دلیل کو آخر آخر میں انہی چار اشکال میں ڈھلنا چاہیے۔

فکر و دانش کے آزادانہ ارتقاء پر صغریٰ کبریٰ کے اس ڈھلے ڈھلائے نظام نے کیا اثر

۱۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اشکال و تفریعات کی یہ تعداد کسی منطقی اصول پر مبنی ہے۔

ڈالا، کس طرح عقل و بصیرت کی شادابیوں اور تازہ کاریوں کے راستے میں مزاحمتیں حاصل کیں اور کیونکر انسان کے تہذیبی کارواں کو علم و تجربہ کی وادیوں کی طرف بڑھنے سے صدیوں تک روکے رکھا؟ اس داستان کی تفصیلات کو تو کچھ تحریکِ احیائے علوم (Renaissance) کے بانی مہمانی اور ان کے بعد آنے والے تنقید نگار ہی اچھی طرح بتا سکیں گے۔ ہمیں تو صرف اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے ان تینوں اصولوں پر کڑی اور بر محل بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ فن اور دلیل کے لحاظ سے ان التزامات کی کوئی اہمیت نہیں۔

علامہ اصولاً اس بات سے متفق ہیں کہ مقدمتین (دو مقدموں) سے ترکیب پذیر قیاس نتیجہ خیز ہوتا ہے لیکن اس حقیقت سے متفق نہیں ہیں کہ ہر ہر حالت میں مقدمتین کا ہونا ضروری ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے فہم و استدلال کی استواری دراصل اس چیز پر موقوف ہے کہ سامع کی معلومات کا کیا انداز ہے؟ ہو سکتا ہے اس کی تسکین ذہنی کے لیے دو ہی مقدمات کافی ہوں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ تین یا چار پانچ کی ضرورت محسوس ہو، بلکہ بسا اوقات مقدمات کی بھی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ ایک ہی لفظ اپنے مضممنات کے اعتبار سے ایسا ہوتا ہے کہ اس سے سامع کی پوری پوری تشریف ہو سکتی ہے۔ [۱]

علامہ کا کہنا ہے کہ حدِ اوسط (Middle Term) یا دلیل ہر ہر شخص کے لیے یکساں اطمینان بخش نہیں ہوتی بلکہ یہ اطمینان بمنزلہ کلی مشکلک کے ہے کہ جس میں مراتب و درجات کی تفریق پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایک شخص ہلالِ عید اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے۔ دوسرا اس رویت پر بر بنائے شہادتِ اعتماد کرتا ہے اور تیسرا اس شہادت کی بناء پر اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ چاند ہو گیا۔ ظاہر ہے تینوں کا درجہ یقین و اعتماد ایک سا نہیں۔ جس نے چاند اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے وہ زیادہ متیقن ہے۔ جس نے اس پر اعتماد کیا ہے اس کا یقین نسبتاً کم

۱۔ بعض متکلمین کے نزدیک ایک لفظ یا شے جو دلالت کناں ہو ”امارہ“ کہلاتا ہے اور دلیل کے لیے بہر حال ضروری ہے کہ وہ مرکب ہو۔ مگر یہ فرق اصطلاحی ہے۔

درجے کا ہے اور وہ تیسرا جس نے بالواسطہ اس روایت کو مانا ہے، یقین و اعتماد کی اس سے کم مقدار پر قانع ہے۔ ان حالات میں یقین افروزی کے لیے حد اوسط کی اہمیتوں پر خواہ مخواہ زور دینا غیر منطقی فعل قرار پائے گا۔

ایک ہی مقدمے سے کیونکر گوہر مقصود حاصل ہو سکتا ہے؟ اس کی مثال بیان کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں: فرض کیجئے کوئی یہ جاننا چاہتا ہے کہ یہ متعین مشروب حرام ہے یا نہیں، اور وہ اتنا بھر پہلے سے جانتا ہے کہ ہر ہر مسکر اور نشہ آور شے حرام ہے۔ اس صورت میں اسے صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ یہ مشروب مسکر و نشہ کی کیفیتوں کا حامل ہے یا نہیں اور جب آپ کہہ دیں گے کہ ”یہ مشروب مسکر ہے“ تو اس ایک ہی مقدمے سے اس کا ذہن خود بخود اس کی حرمت کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اسی طرح کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی لفظ ایک مقدمے کو اپنے آغوش میں لیے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص پوچھتا ہے کہ کیا مسکر اور نبیذ حرام ہے؟ اور مجیب کہتا ہے ”ہاں“ تو اس ایک لفظ ”ہاں“ میں یہ جملہ پنہاں ہے کہ مسکر اور نشہ آور نبیذ حرام ہے۔ [۱]

علامہ فرماتے ہیں کہ منطقیوں کے سوا مقدمتین کے اس غیر فطری التزام کو اور کسی نے قبول نہیں کیا۔ چنانچہ دنیا بھر کے عقلاء اور اہل ملل کا لٹریچر آپ کے سامنے ہے۔ اس پر نظر ڈال جائیے اور بتائیے کہ کہیں بھی آپ کو افہام و تفہیم یا استدلال آرائی کی غرض سے اس قید یا قدغن کا احساس ہوتا ہے؟ یا کہیں بھی ان اہل قلم اور اہل فکر نے اس التزام کا مظاہرہ کیا ہے؟ علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان لوگوں نے بھی تو آخر اپنی تحریروں اور تقریروں میں معین معانی و مطالب کی تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیا ہے اور ان حضرات نے بھی تو اپنے شاہکاروں کو زندگی کی کچھ اقدار اور فکر و عمل کے کچھ پیمانوں میں سجایا اور سنوارا ہے؟ سوال یہ ہے کہ آیا ان کی ان نگارشات میں بھی ”مقدمتین“ کی یہ جکڑ بندی پائی جاتی ہے اور اظہار و بیان کے اس بندھے نکلے اسلوب کا پتہ چلتا ہے؟

۱۔ علامہ نے اس بحث میں قضیہ کے بجائے ایک مقدمہ کا لفظ بار بار استعمال کیا ہے جو منطقی اعتبار سے کھلتا ہے مگر یہ قدماء کا استعمال کے عین مطابق ہے۔ قضیہ اور مقدمہ میں تفریق متاخرین کی ایجاد ہے۔

علامہ اس سلسلے میں متکلمین کے اس حقیقت پسندانہ طرز عمل کو بہت سراہتے ہیں کہ ان کے ہاں دلیل و برہان کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ اس میں ترتیب قضایا کی کوئی خاص شکل پائی جاتی ہے بلکہ ان کے نقطہ نظر سے ہر وہ لفظ اور ہر وہ جملہ دلیل ہے جس سے مقصد مطلوب کی نشاندہی ہوتی ہو:

الدلیل هو المرشد الی المطلوب۔

ترجمہ: دلیل وہ ہے جو ذہن انسانی کو مفہوم و معنی تک پہنچا دے۔

یعنی دلیل کے لیے نہ مقدمات پر مشتمل ہونا ضروری ہے نہ ایک مقدمہ پر، بلکہ اگر ایک ہی لفظ ایسا موزوں اور ایسا چاہتا ہے کہ اس سے مقصد و معنی کی اچھی طرح نشاندہی ہو جاتی ہے تو یہی دلیل ہے۔

متکلمین کی یہ روش کس درجہ معقول اور استواری لیے ہوئے ہے، اس کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ بیان و اظہار کی بوقلمونیوں کو آخر مقدمات کے دو کناروں میں محصور کیوں قرار دیا جائے اور خیالات و افکار کے فطری بہاؤ کے آگے اس طرح کے بند کیوں باندھے جائیں، خصوصیت سے جبکہ سامع اور قاری کی ذہنی سطح کے متعدد درجے فرض کیے جاسکتے ہیں اور خطیب و مصنف کے ذوق و تاثر کی کئی صورتیں ممکن ہیں۔

ہو سکتا ہے ایک شخص کسی بنے بنائے منطقی مقدمہ یا ڈھلے ڈھلائے فلسفیانہ جملہ سے کوئی اثر ہی قبول نہ کرے لیکن اسی مفہوم کو جب کوئی آشنائے فن یا خداوند فن انشاء و استفہام کی صورت میں بیان کرے تو اس پر وجد کی کیفیتیں طاری ہو جائیں اور جھوم جانے کو جی چاہیے۔

ہر ہر معلول کے لیے ایک علت درکار ہے یا ہر حادثہ ایک محدث چاہتا ہے، صرف فلسفے ہی کی ایک اہم بحث نہیں، دین کی بھی ایک ضروری اساس ہے مگر ایسی پیش پا افتادہ کہ جس سے وجود باری کی طرف ذہن اچھی طرح منتقل نہیں ہو پاتا۔ لیکن اس حقیقت کو جب قرآن پیرایہ بیان بدل کر یوں کہتا ہے:

ام خلقوا من غیر شئ ام هم الخالقون۔ (طور: ۲۵)

ترجمہ: کیا یہ کسی کے پیدا کیے بغیر ہی پیدا ہو گئے ہیں یا آپ اپنے خالق ہیں؟
تو نہ پوچھئے تاثر و فیض رسانیوں کا دائرہ کتنا وسیع ہو جاتا ہے۔ [۱]

دوسری چیز جو صغریٰ کبریٰ کے بنے بنائے نظام کو امتیاز عطا کرنے والی ہے یہ ہے کہ
دلیل (Argument) قیاس، استقراء اور تمثیل کے تین متعین خانوں میں تقسیم پذیر ہے:
۱۔ قیاس کے معنی ہیں کہ کلیات سے جزئیات پر استدلال کیا جائے۔

۲۔ استقراء جزئیات کے استیعاب کو کہتے ہیں، بشرطیکہ اس سے کسی کلی و قطعی حقیقت
کو مستنبط کیا جائے لیکن اگر استیعاب تمام نہ ہو تو یہ پھر انداز استدلال قطعی نہیں ہوتا بلکہ محض
ظن و تخمین کا یا اغلیبیت کا حامل ہوتا ہے۔

۳۔ تمثیل کے معنی یہ ہیں کہ جزئیات میں باہمی اشتراک و تشابہ کی بنا پر کسی حکم کو معلوم
کیا جائے۔ جیسے ہم کہتے ہیں یہ عالم حادث ہے اس لیے کہ یہ مرکب ہے اور مرکب حادث
ہوتا ہے، لیکن جب ہم کہتے ہیں کہ عالم کو حادث ہونا چاہیے تو ہمارے پاس اس کے سوا اور
کوئی دلیل نہیں کہ ہم اس کو کسی دوسرے مرکب پر قیاس کریں۔ مثلاً یہ کہیں کہ انسان مرکب
ہے اور حادث ہے۔ اسی طرح گھریا بیت مرکب ہے اور حدوث پذیر ہے۔ لہذا اس عالم کو
بھی ان کی طرح حادث ہونا چاہیے۔ [۲]

قیاس کی پھر دو قسمیں ہیں اقترانی اور استثنائی اور پھر ان کی اشکال و تفریعات ہیں۔
علامہ نے برہان و دلیل کی اس تشریح پر یہ چبھتا ہوا اعتراض وارد کیا ہے کہ یہ جامع اور
حاصر نہیں، اس لیے کہ اس میں دلیل کی ایک نہایت ہی اہم قسم کا تذکرہ نہیں جسے قرآن
”آیۃ“ کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔ آیۃ کا مطلب یہ ہے کہ ایک متعین جزئی سے دوسری
متعین جزئی پر بر بنائے لزوم استدلال کیا جائے۔ مثلاً طلوع شمس کے متعین وقفے کو طلوع
نہار کے متعین وقفے کی دلیل گردانا جائے۔ یعنی یہ کہا جائے کہ طلوع آفتاب کے یہ لمحے
طلوع نہار کے ان لمحوں پر دلالت کناں ہیں یا بعض کو اکب سے جہت کعبہ معلوم کی جائے یا

۱۔ اس پوری بحث کے لیے دیکھئے ارد علی لمطقیین ص ۲۵، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۹۸

۲۔ ایضاً ص ۱۲۱۔ نجات ابن سینا ص ۹۰

کسی خاص پہاڑ، درخت اور مینار سے بعض سمتیں متعین کی جائیں۔

یہ طریق استدلال ایسا ہے کہ عرب اور عجم تمام اقوام عالم میں رائج ہے۔ سب کے ہاں جہات وامکنہ پر بعض علائم و جزئیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ دلیل کی یہ صورت نہ تو قیاس کہلا سکتی ہے کیونکہ قیاس تو کلیات سے جزئیات کی طرف بڑھنے کا نام ہے نہ اس کو استقراء کہہ سکتے ہیں کیونکہ استقراء کے معنی جزئیات کی چھان بین کے بعد کسی حکم کو معلوم کرنے کے ہیں۔ اسی طرح اسے تمثیل بھی قرار نہیں دے سکتے اس بنا پر کہ تمثیل صرف تشابہ و اشتراک پر اکتفا کرتی ہے اور استدلال کی یہ صورت ایسی ہے کہ اس میں استدلال تشابہ نہیں لزوم ہے جو تشابہ سے قطعی مختلف شے ہے۔

اسی طرح اس میں اس انداز استدلال کا بھی ذکر نہیں کہ جس میں ایک کلی سے بر بنائے لزوم دوسری کلی کو مستنبط کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم یہ کہیں کہ جب آفتاب طلوع ہوگا، نہار کا موجود ہونا ضروری ہے تو دلیل کی یہ صورت بھی ایسی ہے کہ جو ان تینوں قسموں میں داخل نہیں۔ [۱]

صغریٰ و کبریٰ کا تیسرا امتیازی وصف اشکال اور بعد اور اس کی متعدد تفریعات کی تعیین ہے۔ علامہ کو اشکال و صورت کی اس تقسیم پر اصولاً کوئی اعتراض نہیں بشرطیکہ حق و صداقت کو ان میں منحصر نہ کیا جائے۔ ان کے نزدیک اس میں خواہ مخواہ کی طوالت، سختی اور الجھاؤ پایا جاتا ہے ورنہ جو بات صحیح ہے اس کو ایک سلیم الفطرت انسان ان جھیلوں میں پڑے بغیر معلوم کر سکتا ہے۔ انسان دوستی (Humanism) کے اعتبار سے ان کے اعتراض میں بڑا وزن ہے کہ اس سے بیان و اظہار کی وسعتیں بد ذوقی کی حد تک سمٹاؤ اختیار کر لیتی ہیں، حالانکہ جب تہذیب و تمدن کے ارتقاء سے کسی قوم میں دانش و فکر کے نئے نئے تقاضے ابھرتے ہیں اور معانی و مطالب کے آفتاب تازہ قلب و ذہن کے افق پر چمکتے ہیں تو اس کا اثر لامحالہ پیرایہ بیان اور اسلوب اظہار پر بھی پڑتا ہے۔

إذا اتسعت العقول و تصوراتها اتسعت عباراتها۔

ترجمہ: جب عقل اور تصورات میں وسعت پیدا ہوتی ہے تو عبارت اور انداز بیان میں بھی اس کی جھلکیاں محسوس ہونے لگتی ہیں۔

مگر منطقوں کی محرومی ملاحظہ ہو کہ اس کے باوجود یہ اشکال و تفریعات کے اس زنداں سے باہر نہیں نکلتے۔

تجدد هم من اضيق الناس علما و بيانا.

ترجمہ: تم انہیں علم و بیان کے معاملے میں سب سے زیادہ رکاوٹ بنانا دو گے۔

اس لیے کہ ان کی مجبوری یہ ہے کہ ایک منطقی کی حیثیت سے نکلے بندھے اور فرسودہ اسلوب اظہار کو چھوڑ کر کسی دوسرے زندہ اور محرک انداز کو اختیار نہ کریں۔

شکل اول پر خصوصیت سے علامہ کا مشہور اور چچا تلامذہ اعتراض یہ ہے کہ اس سے کوئی نئی بات معرض ظہور میں نہیں آ پاتی بلکہ وہی شے جو کبریٰ میں بالا جمل مضمحل ہوتی ہے، نتیجہ میں اس کو ابھارا جاتا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے حدود کی بحث)

مل (Mill) کے الفاظ میں اس مصادروہ کی مثال یہ ہوگی:

سقراط فانی ہے،

اس لیے کہ سقراط انسان ہے،

اور انسان فانی ہے،

لہذا سقراط فانی ہے۔

علامہ کی ژرف نگاہی دیکھئے کہ لاک اور مل سے صدیوں پہلے انہوں نے شکل اول میں مصادروہ کے اس عیب کو بھانپ لیا۔

قیاس و برہان کے اس خاص نظام کے بارے میں ایک مثبت اور اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب علامہ اس گورکھ دھندے کو تسلیم نہیں کرتے تو خود ان کے نقطہ نظر سے صحت استدلال کی بنیاد کیا ہے؟ یعنی جب اشکال غیر ضروری اور مہمل ہیں اور مقدمتین کی قید بھی غلط اور غیر منطقی ہے تو پھر صحت استدلال کا معیار کیا ہے؟ اور وہ کون کونسی ہے جس پر اعتماد کیا

جاسکتا ہے؟

علامہ کا جواب سیدھا سادہ اور صاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ استدلال میں اصل شے اشکال و صور کی جکڑ بندیاں اور فن کی غیر فطری التزامات نہیں بلکہ لزوم (Necessity) ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ کوئی مقدمہ، کوئی لفظ یا کوئی شے مطلوبہ مفہوم و معنی کو لازم ہے یا نہیں۔ اگر لازم ہے تو نتیجہ درست ہے ورنہ منطق کی کوئی شکل بھی صحت و استواری کی ذمہ داریوں کا یقین دلانے والی نہیں:

..... الضابط في الدليل ان يكون مستلزماً للمدلول ثم ان كان اللزوم

قطعيّاً كان الدليل قطعياً وقد يتخلف كان الدليل ظنياً. [۱]

ترجمہ: دلیل کے معاملے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ وہ شے مدلول کو مستلزم ہو۔ پھر لزوم اگر قطعی ہوگا تو دلیل بھی قطعی ہوگی اور کبھی کبھار یہ لزوم اس درجہ کا نہیں ہوتا۔ اس صورت میں دلیل ظنی ہوگی۔

علم الکلام کی چند اہم بحثیں

مشہور و متداول مدارس فکر

منطق اور اس کے متعلقات پر علامہ ابن تیمیہ کے فکر و تعمق نے جن اصول موتیوں کو چنا ہے اور جس نہج اور انداز سے اپنی خداداد ذہانت و علم کا لوہا منوایا ہے، اس کی جھلکیاں آپ گزشتہ مباحث میں دیکھ چکے ہیں۔ اس وقت ہمیں یہ دکھانا ہے کہ علم الکلام اور فلسفہ نے تاویل و تعبیر کا جو پری خانہ سجایا تھا، علامہ نے اسے کس نظر سے دیکھا اور اس کے مقابلہ میں فکر و نظر کی کن استواریوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔

علم الکلام میں آپ کی کیا حیثیت ہے؟ اور جدل و مناظرہ کے اس فن میں آپ کس رتبہ و مقام پر فائز ہیں۔ اس کو نہایت مختصر لفظوں میں یوں سمجھ لیجئے کہ تاریخی لحاظ سے اشعری و غزالی کے بعد یہ تیسرے اور اپنی جامعیت اور عمق پریت کے اعتبار سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے مجتہدانہ طریق سے اسلام کے پورے نظام عقائد پر گہرا غور و فکر کیا ہے اور کتاب و سنت کی ایسی ٹھیکہ، متوازن اور معقول تشریح کی ہے جس میں عجمی فلسفہ و دانش کی غلل اندازیوں کا شائبہ تک پایا نہیں جاتا، بلکہ ہمیں کہنے دیجئے کہ ان کی تحریروں سے کچھ اس طرح کی کیفیات قاری کے قلب و ذہن پر مرثم ہوتی ہیں کہ گویا براہ راست حکمت قرآن سے دو چار ہیں اور بلا واسطہ ریاض نبوت کی شمیم آرائیوں سے سابقہ ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ دعاوی اور دلائل میں ان کی انفرادیت ہر جگہ نمایاں ہے۔

اس سے قبل کہ ہم فلسفہ و کلام کے اہم مباحث چھیڑیں اور فکر و استدلال کی ان عجوبہ طرازیوں سے تعرض کریں، جنہوں نے صدیوں اسلامی ذہن کو برسرِ پیکار رکھا، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان متعین مذاہب و فرق کے مختصر حالات بیان کر دیئے جائیں جنہوں نے علم الکلام کے شیش محل کی تعمیر کی۔

جبریہ

یہ گروہ اس بات کا قائل تھا کہ انسان اپنے اعمال و افعال کے لحاظ سے کلیتاً مجبور ہے اور اس کی طرف اعمال و افعال کی نسبت اس طرح مجازی ہے جیسے ہم کہتے ہیں درخت بار آور ہوا یا ابر برسا، آفتاب طلوع ہوا وغیرہ اس لیے کہ قدرت و اختیار کی تمام تر قدرت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ انسانی اختیار کے بارے میں جبر کا یہ تصور معلوم ہوتا ہے بنو امیہ کے ابتدائی دور میں پھیل چکا تھا۔ یہی وجہ ہے حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصریؒ کو اس کی تردید کرنا پڑی۔ [۱] کہا جاتا ہے کہ اول اول اس بدعت کو جعد بن درہم نے رواج دیا اور اس سے متاثر ہو کر جہم بن صفوان نے اسے باقاعدہ ایک نظریے کی شکل دی اور اسلامی معاشرے میں پھیلایا۔ [۲]

اس فرقے سے متعلق دو باتیں خصوصیت سے قابل لحاظ ہیں: ایک یہ کہ جبریہ کے نام سے جو گروہ تاریخ کے صفحات میں مشہور ہوا، وہ کوئی متعین مذہب نہیں تھا۔ یا صرف نظریہ جبر ہی پر اس کی اساس نہ تھی۔ بلکہ اس عقیدہ کے قائل دراصل دوسرے گروہوں میں وہ لوگ تھے جو یونانی و عجمی عقلیات سے فی الجملہ متاثر تھے اور اگرچہ اعمال میں جبر کے قائل تھے تاہم اس کے علاوہ صفات کے متعلق بھی اپنے مخصوص و متعین افکار رکھتے تھے۔ چنانچہ جبریہ کا اطلاق ایسا وسیع تھا کہ اس میں نجاریہ اور ضاریہ تک کو داخل سمجھا جاتا تھا۔ [۳]

دوسرے یہ کہ جاہلی ذہن اگرچہ ایک طرح کی جبریت کا قائل تھا مگر ایک متعین گروہ کی حیثیت سے اور ایک نظریہ کے لحاظ سے یہ قطعی نو پیدا اور متحد فرقہ تھا جس کو منجملہ دوسرے فتن کے عجمی اثرات نے پیدا کیا۔ اس کا کھلا ہوا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ مفہوم و معنی کے

۱۔ دیکھئے مرتضیٰ کی کتاب المنیۃ و الامل بحوالہ المذاهب اسلامیہ مصنف محمد ابو زہرہ مطبعہ مصر، ص ۲۷۱

۲۔ ایضاً، ص ۲۷۱

۳۔ الملل و النحل، شہرستانی، مطبوعہ لیدن، ص ۶۰

جزوی تحقق کے باوجود لفظ ”جبر“ کے یہ معنی کہ انسان اعمال و افعال کے لحاظ سے مختار نہیں ہے، عربیت فصیحی میں کہیں پائے نہیں جاتے یعنی قرآن و حدیث اور قدماء لفظ کے اس اطلاق سے بالکل نا آشنا ہیں۔ اگر وہ واضطرار کے معنوں میں یہ لفظ بقول ابو عبیدہ کے مولد ہے جس کو بعد کے فلسفیانہ تصورات و افکار کی اشاعت نے شہرت بخشی۔ ورنہ جہاں تک عربیت فصیحی کا تعلق ہے اس میں اس کے معنی عموماً اصلاح کرنا، نقصان کی تلافی کرنا، شکستہ ہڈی کو جوڑنا یا کسی نقصان کی قانونی ذمہ داری سے مستثنیٰ ہونا ہے۔ چند استعمالات ملاحظہ ہوں۔ جبر العظم المكسور (اس نے ٹوٹی ہوئی ہڈی کو جوڑ دیا) جبر الیتیم (یتیم کی اصلاح کی) جابر ہڈی جوڑنے والے کو کہتے ہیں۔ جبار اللہ کی صفت ہے جس کے معنی یہ ہے کہ اس کی ذات عالی قدر ہے اور وہ لوگوں کی ضروریات پوری کرنے والا ہے۔ دیات میں کہا جاتا ہے: البشر جبار، والمعدن جبار یعنی اگر کوئی شخص کنواں کھود رہا ہے یا کان میں کام کر رہا ہے اور اس اثناء میں اس کا پاؤں پھسل جاتا ہے یا کنوئیں کی دیوار گر جاتی ہے یا کان پھٹ جاتی ہے اور اس کی وجہ سے اس شخص کی موت واقع ہو جاتی ہے تو اس کی ذمہ داری مالک یا آجر پر عائد نہیں ہوگی۔ اس نکتہ کی وضاحت اس لیے ضروری ہے کہ بعض مستشرقین نے ازراہ تعصب ”جبر“ کو قضاء و قدر کے مترادف قرار دیا ہے اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اسلام کی اصلی اور بنیادی تعلیم ”جبر“ ہی کے تصور پر مبنی ہے حالانکہ یہ قطعی صحیح نہیں۔ قضاء و قدر کے ہر گز یہ معنی نہیں ہیں کہ عمل اور جدوجہد کی اہمیتوں کی نفی کی جائے، بلکہ اس کا سیدھا سادہ مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمہ گیر ہے اور وہ اپنے بندوں کی تگ و دو اور اعمال کی تفصیلات سے پوری طرح آگاہ ہے۔ تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

قدریہ

یہ گروہ جواب آں غزل کے طور پر جبریہ کے مقابلے میں میدان بحث میں اترا۔ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں مطلقاً مختار اور آزاد ہے۔ [۱]

قضاء و قدر سے متعلق ان کا تصور یہ تھا کہ اس سے مراد اگر زندگی کا کوئی لگا بندھا نظام ہے تو اس کا کوئی وجود نہیں۔ انسان اپنے اعمال و افعال کے اعتبار سے بالکل تازہ کار ہے۔

الامرانف۔ ہر ہر امر تازہ کاری لیے ہوئے ہے

عراق میں معبد الجحنی اور شام میں غیلان اس تصور کے پر جوش حامی تھے۔ [۱] ظاہر ہے کہ یہ لوگ صفات میں اس عقلی نقطہ نظر کے حامی تھے جس نے آگے چل کر اعتزال کی شکل اختیار کی۔ قدر یہ کو قدر یہ کیوں کہتے ہیں؟ اس میں اچھا خاصا اختلاف رونما ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ قضاء و قدر کی دخل اندازیوں کے منکر ہیں اس لیے انہیں قدر یہ کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ نام تعارف الاشیاء باضدادھا (اشیاء اپنے ضد سے پہچانی جاتی ہیں) کے اصول پر مبنی ہے۔ [۲] تسمیہ کی اس شکل میں چونکہ معنی و مفہوم کے اعتبار سے ایک طرح کا تناقض پایا جاتا ہے اس لیے قدر یہ طبعاً اسے پسند نہیں کرتے تھے کہ انہیں اس نام سے پکارا جائے۔ چنانچہ ایک قدری کے اس اعتراض کو جو جانی نے شرح مواقف میں نقل کیا ہے:

ان من يقول بالقدر خيره و شره من الله اولیٰ باسم القدريۃ منا۔ [۳]
ترجمہ: جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خیر و شر تمام تر اللہ کے قضاء و قدر سے ہے وہ ہم سے زیادہ قدری کہلانے کے مستحق ہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ یہ لوگ چونکہ انسانی قدرت و اختیار کی وسعتوں کے قائل نہیں

۱۔ معبد الجحنی کے بارہ میں زیادہ تفصیلات معلوم نہیں ہو سکیں، سو اس کے کہ اس نے اوّل اوّل عراق میں نظریہ قدر کی اشاعت و فروغ میں سرگرم حصہ لیا اور ۸۰ھ میں خلیفہ عبد الملک کے حکم سے اسے قتل کر دیا گیا۔

۲۔ گولڈ سیمر اسی رائے کو مرجع سمجھتا ہے۔ دیکھئے التراث الیونانی، عبد الرحمن بدوی طبعہ

ثانیہ، ص ۲۰۲

۳۔ شرح مواقف طبعۃ القاہرہ ۱۳۲۵ھ، ج ۸، ص ۷۸، بحوالہ التراث، ص ۱۹۸

اور اس سلسلہ میں قضاء و قدر کو حائل نہیں مانتے اور اس بناء پر انہیں قدر یہ کہا جاتا ہے۔ اسی سبب سے معتزلہ کو بھی قدر یہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ لوگ بھی زندگی و عمل کی طرف طرازیوں میں انسان کو مکلیئہ آزاد و مختار قرار دیتے ہیں۔

مستشرقین میں پوکوک (Pocock) دی فلچر (De Fletchor) اور سیل (Sale) نے اسی رائے کی توثیق کی ہے۔

ہاربروکر (Harbroker) نے تیسرا موقوف اختیار کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ قدر یہ نے چونکہ دوسرے مسائل سے قطع نظر قضاء و قدر کے موضوع پر خصوصیت سے غور کیا اور اس کے مطالعہ و بحث یا تبلیغ و اشاعت کو اپنی علمی تک و دو کا ہدف ٹھہرایا، اس بناء پر انہیں ”قدر یہ“ کے نام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔ [۱]

اس رائے میں کس درجہ وزن ہے، اس کا اظہار اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ خوارج اگرچہ اللہ کے سوا کسی شخص کی ”حاکمیت“ کے قائل نہیں تھے، تاہم تاریخ میں انہیں ”محکمہ“ کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ تحکیم کو ماننے والے تھے یا تحکیم کا انکار کرنے والے تھے بلکہ اس سے مراد صرف یہ تھی کہ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے مسئلہ تحکیم کو خصوصیت سے بحث و نظر کا موضوع ٹھہرایا۔

معتزلہ

قدر یہ نے عقائد و صفات کے باب میں جس عقلیت پسندی کی داغ بیل ڈالی، معتزلہ نے اسے اوج کمال تک پہنچا دیا۔ یہ لوگ بھی اگرچہ بنی امیہ کے دور ہی میں پیدا ہوئے تاہم ان کی فتوحات فکری اور دعوت و مناظرہ کا دائرہ عباسیوں کے معارف پر دور عہد تک وسیع ہے اور دراصل اسی زمانے میں انہیں حقیقی فروغ حاصل ہوا۔ یہاں تک کہ ان کی بدولت علم الکلام کی ان خالص عقلی و دینی بحثوں کو جنہیں قوت و شوکت کی کار فرمایوں سے ہمیشہ دور رہنا چاہیے، مامون، المتصم اور واثق ایسے سلاطین کی سرکاری سرپرستی حاصل ہوئی۔

اس میں شبہ نہیں کہ ان کی خدمات کا خاصا چرچا ہے اور بجا طور پر ان کو یہ فخر حاصل ہے کہ انہوں نے واصل بن عطاء، ابوالہذیل العلاف، نظام، ابوعلی الاسواری، جبائی، ابوموسیٰ المرادر، ثمامہ بن اشرس، ابوالحسن الحلیط، ابن فارس اور زبھیری ایسی عظیم شخصیتوں کو جنم دیا جن کی نادرہ کاریوں نے علم الکلام کی زلف پریشان کو سلجھانے کے علاوہ ادب، اصول اور تفسیر کے دامن میں معانی اور لطائف کے نئے نئے موتی بکھیرے۔ لیکن کہنا پڑے گا کہ دلائل کی قوت و استواری کے ہوتے ہوئے انہوں نے جو شمیر و سنان کا سہارا لیا اور اپنے جلیل القدر حریفوں کو کوڑوں سے پٹوایا اور قید و بند کی مشکلات جھیلنے پر مجبور کیا، یہ حد درجہ قابل اعتراض بات تھی جس کو تاریخ اسلامی کبھی معاف نہیں کر سکتی۔ تعبیر و تشریح کا اختلاف ایک قدرتی امر ہے جس کو بہر حال برداشت کرنا چاہیے تھا اور بالخصوص اس طبقے کو جو عقل و خرد کے تقاضوں کو زیادہ اہمیت دیتا ہے، چاہیے تھا کہ اپنے مخالفین کے مقابلے میں زیادہ عالی ظرفی اور روشن ضمیری کا ثبوت دیتا چہ جائیکہ حکومت و سطوت کے مل پر فلسفہ و کلام کی اونچی مسندوں سے اتر کہ شخصہ و محاسب کے نچلے درجہ پر آ رہے۔

ان کے عقائد کی بنیاد پانچ اصولوں پر ہے۔ توحید، عدل، وعدہ و وعید، المنزلۃ بین المنزلتین اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر۔

توحید سے ان کی مراد یہ ہے کہ قدم کو تو اس کا وصف ذاتی مانا جائے اور باقی تمام صفات کی تاویل کی جائے اور کہا جائے کہ یہ ذات سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ مثلاً علم، حیات اور قدرت۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ذات سے الگ اور زائد کچھ معانی ہیں، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ صفات یا معانی اس کی ذات ہی کے ساتھ قائم و استوار ہیں۔

رؤیت باری کا انکار بھی ان کے ہاں توحید کا تقاضا ہے۔ اس طرح توحید کے تصور میں یہ امر بھی داخل ہے کہ تشبیہ کی پوری پوری نفی کی جائے اور کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جہت، مکان، صورت، جسم، تجریم، انتقال، تغیر، اور تاثر کی ہر ہر نوعیت سے بالا اور منزہ ہے۔

عدل سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ حکیم ہے اس لیے اس سے اسلحہ و خوب

کے سوا کسی بری چیز کا صدور ممکن نہیں۔ اس طرح اس کی حکمت و لطف کا یہ تقاضا بھی ہے کہ ہمیشہ مصلح عباد کا خیال رکھے۔

وعدہ و وعید کا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن نیکیوں پر صلہ و اجر عطا کرنے کی خوشخبری سنائی ہے اس کو وہ پورا کرے گا۔ اسی طرح جن گناہوں پر اس نے عذاب کی دھمکی دی ہے اس کا ایفاء بھی ضروری ہے اور کسی شخص کو بغیر توبہ کے عفو سے نوازا نہیں جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں صلہ و مکافات کا اصول اس پر مبنی نہیں ہے کہ عقل اس کے مقتضی ہے بلکہ اس کا تعلق سراسر اعمال سے ہے۔

المنزلۃ بین المنزلتین سے یہ غرض ہے کہ ایک مسلمان اگر گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہے تو اسے نہ تو صحیح معنوں میں مومن قرار دیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ عدم توبہ کی صورت میں اس کا ٹھکانا ابدی جہنم ہے اور نہ کافر ہی کہا جاسکتا ہے کیونکہ جب تک یہ اسلامی معاشرہ میں مسلمان کی حیثیت سے رہ رہا ہے اسے لامحالہ اسلامی معاشرہ کے تمام حقوق حاصل ہوں گے۔ ابتداء پر اس کی حیثیت گویا بین بین کی ہی ہے، نہ پورا مومن اور نہ کامل کافر۔

امر بالمعروف و نہی عن المنکر: یہ پانچویں خوبی ہے جو ایک معتزلی میں ہونا چاہیے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہر مسلمان از روئے دین مکلف ہے کہ اللہ کے پیغام کو دوسروں تک پہنچائے اور مخالفین اسلام کے اعتراضات کا جواب دے۔ [۱]

معتزلہ کی وجہ تسمیہ کیا ہے؟ اس میں شدید اختلاف ہے۔ محاضرات و تاریخ کی کتابوں میں جس قصہ کو اس سلسلے میں شہرت حاصل ہوئی، وہ یہ ہے کہ واصل بن عطاء الغزال یا بتغیر روایت عمرو بن عبید نے جب حسن بصری کی مجلس درس سے مرتکب کبیرہ کے معاملے میں اعتزال و علیحدگی اختیار کی تو اس مناسبت سے انہیں معتزلہ (علیحدگی اختیار کرنے والے) گروہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔

ایک رائے یہ ہے کہ خود حسن بصری نے انہیں اس بد عقیدگی کی بنا پر اپنے حلقے سے

الگ کر دیا تھا۔

یہ روایت اگرچہ مشہور و متداول ہے مگر صحیح نہیں معلوم ہوتی کیونکہ اس میں بقول احمد امین کے حد درجے کا اضطراب پایا جاتا ہے۔ بعض اعتزال کو واصل کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بعض عمرو بن عبید کی طرف اور بعض کے نزدیک اس افسانے کا ہیر و قتادہ ہے۔

فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ آیا یہ چھوٹا سا اختلاف رائے اتنے بڑے گروہ کی تخلیق کا باعث ہو سکتا ہے؟

مسعودی نے مروج الذهب میں ان سے مختلف توجیہ بیان کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں اختلاف کی یہ نوعیت تو مشہور تھی ہی کہ خوارج بر بنائے انتہا پسندی انہیں کافر ٹھہراتے تھے اور مرجہ اس کے باوجود مومن۔ انہوں نے ان دونوں سے اس باب میں چونکہ علیحدہ روش اختیار کی اس لیے انہیں معتزلہ کہا گیا۔ [۱]

ابوالحسن الطرافی نے اپنی کتاب ”رد اہل البواء والبدع“ میں تصویر کا ایسا رخ پیش کیا ہے جو ان دونوں مدرسہ ہائے فکر سے مختلف ہے۔ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اختلاف کی نوعیت دراصل سیاسی تھی۔ معتزلہ دراصل وہ لوگ تھے جن کے دلوں میں اہل بیت کی محبت جاگزیں تھی اور وہ چاہتے تھے کہ حضرت حسن منصب امامت پر فائز رہیں۔ لیکن جب حضرت حسن نے مصالحت امت کے پیش نظر حضرت معاویہ سے صلح کر لی اور حسن خلافت سے دست بردار ہو گئے تو یہ امر ان کو سخت ناگوار گزرا، اس پر یہ کہہ کر یہ دونوں گروہوں سے علیحدہ ہو گئے کہ ہم سیاسیات سے دامن کشاں ہوتے ہیں۔ اب ہماری خدمات اور سعی و تہمت و دوکا دائرہ صرف علم و عبادت ہی تک محدود رہے گا۔ [۲]

مستشرقین نے معتزلہ کی وجہ تسمیہ کے ضمن میں کیا کیا گل افشائیاں فرمائی ہیں، ان کا مطالعہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ اثنیز کی رائے میں معتزلہ کا لفظ ٹھیک ان معنوں کو ادا کرتا ہے

۱۔ فجر الاسلام: احمد امین طبع سادہ، مکتبہ النہضۃ المضریہ، ص ۲۸۹

۲۔ المذہب الاسلامیہ، ص ۲۰۷

جو جرمن لفظ Secte میں پنہاں ہے یعنی ایک متعین فرقہ یا مخصوص گروہ جس نے اول اول قدر کا انکار کیا اور قدریہ کے نام سے متصف ہوا۔ لیکن ان کے دائرہ بحث میں جبر و قدر کے علاوہ صفات، خلق قرآن اور وعدہ و وعید ایسے دوسرے عقلی متکلمانہ مسائل داخل ہوئے اور بحث و نزاع کا موضوع بنے تو قدریہ کا اطلاق نامناسب اور ناکافی سمجھ کر چھوڑ دیا گیا اور اس کے بجائے ان کے لیے معتزلہ کا لفظ مشہور ہوا۔ [۱] معتزلہ قدریہ ہی کی ارتقائی شکل ہے؟ ان کو ان کریم اور بعض دوسرے علمائے مغرب نے بھی تسلیم کیا ہے۔ [۲]

۱۹۱۰ء میں گولڈسیمر نے اس رائے کا اظہار کیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ اعتزال کے اولین ہیرو واصل بن عطاء اور ان کے ساتھی عمرو بن عبید ہی ہیں، تاہم معتزلہ انہیں اس بنیاد پر کہا گیا کہ ان کے جذبات و رجحانات پر چونکہ تصوف و زہد کا رنگ زیادہ غالب تھا اس لیے یہ سیاسی ہنگاموں اور مناقشوں سے الگ تھلگ ہونے پر مجبور ہو گئے اور یہی وہ علیحدگی اور انزوا ہے جس نے ان کے فکری و کلامی کارناموں پر اعتزال کی چھاپ لگا دی۔ [۳]

گولڈسیمر کی یہ رائے کہ تصوف اعتزال کا بنیادی عنصر ہے، دو وجہ سے ناقابل قبول ہے۔ ایک تو واصل سے کہیں زیادہ اس کے استاد حسن بصری زہد و اتقاء میں مشہور تھے۔ یوں بھی دوسری صدی کے اواخر تک صوفیاء کا ایک مستقل بلڈاٹ گروہ پیدا ہو چکا تھا اور زہد و عبادت کے جملہ امتیازات کو اپنے لیے مخصوص کر چکا تھا۔ دوسرے زہد و اتقاء ان کا بنیادی وصف بھی نہ تھا کیونکہ ان میں ایسے لوگ بھی پائے جاتے تھے جو اسلام کی آڑ میں الحاد و زندگی کی اشاعت میں کوشاں تھے۔

ان میں کوئی توجیہ زیادہ معقول ہے؟ اس بارے میں کوئی حتمی رائے پیش نہیں کی جاسکتی، لیکن جہاں تک قرآن اور تاریخی شواہد کا تعلق ہے ہم نلینو (Nallino) سے بڑی

۱۔ امیر کی کتاب الدروزو اسلافہم مطبوعہ لیسک طبعہ ہینڈ برگ ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۱

۲۔ محاضرات فی الاسلام، ۱۸۴۰ء، ص ۶۶ بحوالہ التراث الیونانی، ص ۱۷۶

۳۔ تاریخ حضارۃ الشرق فی ایام الخلفاء ثینا، ۱۸۰۰ء، ج ۲، ص ۹

حد تک متفق ہیں۔ بلاشبہ اس سیاق میں مسعودی کی رائے زیادہ وزنی معلوم ہوتی ہے کہ معتزلہ کی وجہ تسمیہ سیاسی نوعیت کی حامل ہے۔ ان کو اس نام کے ساتھ اس لیے موسوم کیا گیا یا خود انہوں نے اس بناء پر معتزلہ کے نام پر فخر و ناز کیا کہ انہوں نے اہل سنت کی انتہاء پسندی کے مقابلہ میں میانہ روی کی روش اختیار کی اور اپنے کو خوارج و مرجہ سے الگ اور علیحدہ رکھا۔

اول اول جس مسئلے نے نزاع کی شکل اختیار کی، وہ یہ بحث تھی کہ مرتکب کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ خوارج کا موقف یہ تھا کہ جو شخص کبار سے دامن کشاں نہیں رہ سکا، وہ کھلا کافر ہے اور مرجہ اس کے جواب میں یہ کہتے تھے کہ یہ انتہا پسندی ہے۔ اگر کوئی شخص ایمان کی دولت سے بہرہ مند ہے تو کوئی کبیرہ گناہ اس کی نجاتِ اخروی میں حائل ہونے والا نہیں۔ معتزلہ کے نقطہ نظر سے یہ دونوں موقف عفو اور انتہا پسندی پر مشتمل تھے۔ انہوں نے ان کے مقابلے میں منزلت بین منزلتین کا صلح کھل اور مصالحانہ عقیدہ پیش کیا، جس کا مطلب یہ تھا کہ ارتکاب کبار سے انسان نہ تو دائرہ اسلام سے کلیتہً خارج ہو جاتا ہے اور نہ پورا پورا مسلمان ہونے کا استحقاق ہی رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں صحیح پوزیشن یہ ہے کہ جہاں تک اسلامی قانون اور فقہ کی تکلیفات اور ذمہ داریوں کا تعلق ہے، وہ مجبور ہے کہ ان کا احترام کرے اور معاشرے کو بھی چاہیے کہ عام برتاؤ میں ان کو مسلمان ہی سمجھے۔ ہاں عند اللہ کبار کی سزا البتہ بہت کڑی ہے۔

اس نزاع کا سیاسی پس منظر جانے بنا مسعودی کی یہ بات سمجھ میں نہیں آ سکتی کہ یہ اختلاف سیاسی نوعیت کا حامل تھا اور یہ کہ اس میں معتزلہ نے اہل سنت سے الگ رہ کر جو مصالحانہ روش اختیار کی، اسی کی بنیاد پر ان کو معتزلہ کے لقب سے ملقب کیا گیا۔

قصہ یہ ہے کہ مشاجرات صحابہ کے سلسلے میں مسلمانوں میں دو مستقل بلذات گروہ پیدا ہو گئے تھے۔ ایک گروہ وہ تھا جو حضرت علیؑ، طلحہؓ، زبیرؓ اور ام المومنین عائشہؓ تک کو معاذ اللہ اس وجہ سے کافر ٹھہراتا تھا کہ ان میں کا ہر ایک ارتکاب کبیرہ سے ملوث ہوا۔ طلحہؓ، زبیرؓ اور ام المومنین عائشہؓ تو اس لیے کہ انہوں نے حضرت علیؑ کی مخالفت کی اور علیؑ بایں سبب کہ کہ اس نے حکیم ایسے غیر قرآنی فیصلے کے سامنے سر جھکایا۔ یہ گروہ تاریخ میں خوارج کے نام

سے مشہور ہوا۔

دوسری جماعت اس کے مقابلے میں مرجعہ کی تھی جو ان لڑائیوں کے ہولناک نتائج کے باوجود ان سب کو مسلمان ہی سمجھتی تھی۔

معز لہ کی ذہنی اور سیاسی مجبوری یہ تھی کہ اگر وہ خوارج کی کھلم کھلا تائید کرتے ہیں تو باہمی جدال و قتال کا نہ بند ہونے والا سلسلہ از سر نو شروع ہو جاتا ہے اور اگر مرجعہ کی رائے کو بغیر کسی ترمیم و اصلاح کے مان لیتے ہیں تو فاسق و فاجر سلاطین کے خلاف احتجاج کی تمام صورتیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اس بنا پر انھوں نے ان دو انتہا پسندانہ رایوں کے مقابلے میں منزلت بین المذلتین کی درمیانی صورت اختیار کی۔ [۱]

معز لہ کے انداز فکر میں کیا بنیادی خامیاں ہیں اور ان کا عقلی مزاج، دینی مزاج سے کن معنوں میں مختلف ہے، اس کی تفصیلی بحث تو آئندہ ابواب میں آئے گی، یہاں ان کی خدمات کے سلسلے میں نہایت اختصار کے ساتھ ہم یہ ضرور کہیں گے کہ انہوں نے نہ صرف یہ کہ اسلام کا پر زور دفاع کیا ہے اور فکر و دانش کے دھاروں کو علم الکلام کی خیال آفریں وادیوں کی طرف موڑا ہے، نہ صرف ثنویت کی مکمل تردید کی ہے اور عیسائیت کے قلعوں کو پاش پاش کیا ہے اور ادب و تفسیر میں غیر فانی نقوش چھوڑے ہیں بلکہ نہایت جرأت کے ساتھ عجم کی ان سازشوں کی پردہ دری بھی کی ہے کہ جن کو چند شکست خوردہ ذہنوں نے اس بناء پر روا

۱۔ اعتزال کے یہ معنی کہ کسی شخص نے کسی سیاسی گروہ سے ہٹ کر اپنے لیے ایک الگ روش اختیار کی اس کی کئی مثالیں تاریخ و ادب کی کتابوں میں ملتی ہیں۔ مثلاً آغانی ج ۱۲، ص ۷، سطر ۲۰ میں ہے کان والد الشاعر ایمن بن حزم احد من اعتزل حزب الجمل و الصنفین و ما بعدها من الاحداث فلم يحضرها شاعر کا والد ایمن بن حزم ان لوگوں میں تھا جو جمل و صنفین اور اس کے بعد ہونے والی لڑائیوں میں الگ تھلگ رہا۔ الاخبار الطوال ابو حنیفہ دینوری مطبوعہ لیدن ۱۸۸۸ء، ص ۲۰۵ میں ابو موسیٰ اشعری کے بارے میں مرقوم ہے احد من اعتزال الحرب۔ یہ حضرت علی و معاویہ کی لڑائی میں کنارہ کش رہا، پوری بحث کے لیے دیکھئے التراث ص ۲۱۷ تا ۲۱۸

رکھا تھا کہ اس طرح یہ فاتح اسلام سے اپنی مغلوبیت کا انتقام لے سکیں گے۔ بشار بن برد کے زندیقانہ افکار کی نشاندہی کرنے والے آخر یہی معتزلہ کے بانی واصل ہی تھے۔ [۱]

اسی طرح ایک ترکی قائد ”افشین“ کی مشہور سازش کے انکشاف اور بیخ کنی کا سہرا بھی ابن ابی وداد اور اس کے ساتھیوں کے سر ہے۔ [۲] ہمارے نزدیک افشین کا واقعہ صرف ایک دور کے الحاد کا واقعہ نہیں بلکہ عجم کی اسلام کے خلاف ”سازش“ کا ایک نمونہ ہے جس کی معتزلہ نے پردہ دردی کی اور اسلامی تاریخ پر یہ ان کا بہت بڑا احسان ہے۔

اشاعرہ

یہ گروہ امام اہل السنۃ ابو الحسن اشعری کی طرف منسوب ہے، جو تیسری صدی ہجری کے نصف میں پیدا ہوا اور تھوڑے ہی عرصے میں شہرت و پذیرائی کے انتہائی فرازوں تک پہنچ گیا۔ جوینی، باقلانی اور بیضاوی ایسی عظیم شخصیتیں اس سلسلۃ الذہب کی مختلف کڑیاں ہیں۔ اشعری معتزلہ کے امام ابوعلی جبائی کے شاگرد رشید تھے بلکہ ان کے سوتیلے بیٹے بھی تھے اس لیے ان کو ان کے آغوش تربیت میں چالیس برس تک رہنے کا موقع ملا۔ اس عرصے میں انہوں نے فکر و عقل اور بحث و نظر کے ان تمام دقائق پر عبور حاصل کیا کہ جنہیں دفاع اسلام اور تبلیغ اسلام کی غرض سے معتزلہ عموماً پیش کرتے تھے۔ علم الکلام میں ان کا کیا مقام تھا، اس کا اندازہ ابن عساکر کی اس تصریح سے لگائیے کہ خود جبائی مناظرات میں انھیں اپنا نائب اور قائم مقام قرار دیتے تھے۔ [۳]

چالیس سال تک مسلسل فکر و ذہن کے اعتبار سے معتزلی رہنے کے باوجود یہ اعتراف سے سکون و طمانیت حاصل نہ کر سکے اور آخر غور و فکر کے بعد ایک دن بصرہ کی جامع مسجد میں یہ کہہ کر ہمیشہ کے لیے اس مدرسہ خیال سے الگ ہو گئے:

۱۔ الجاحظ البیان و التبین طبعہ السندوبی الفرنجی، ج ۱، ص ۱۰

۲۔ طبری المطبعہ الحسینیہ، ج ۱، ص ۳۶۵

۳۔ ایضاً، ص ۲۶۶

”لوگو! تم میں سے مجھے جو شخص جانتا ہے وہ تو جانتا ہی ہے، جو نہیں جانتا اسے معلوم ہونا چاہیے میں ”فلاں بن فلاں“ ہوں۔ اس سے پہلے میں قرآن کو مخلوق جانتا تھا۔ میں یہ بھی کہتا تھا کہ ان آنکھوں سے رویت باری ممکن نہیں۔ اعمال کے بارے میں، میں یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ برائیوں کا انتساب اللہ کی طرف جائز نہیں۔ اپنے اعمال کا خالق میں خود ہوں۔ آج ان تمام عقائد سے توبہ کرتا ہوں اور اس حلقہ اعتزال سے مکمل علیحدگی کا اعلان کرتا ہوں، مجھے ان تمام مسائل میں معتزلہ سے بحث و مناظرے کرنا ہے اور ان کے فکر و عقیدہ کی کمزوریوں کو کھول کھول کر بیان کرنا ہے۔ لوگو! میں اس عرصہ تک تمہاری نظروں سے اوجھل رہا، اس کی وجہ یہ تھی کہ میں نے معتزلہ کے انداز استدلال پر اچھی طرح غور و فکر کیا اور چھان بین کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا کہ جہاں تک عقلی منہاج فکر کا تعلق ہے نفی و اثبات کے دلائل برابر برابر ہیں اور میں اس لائق نہیں کہ ان میں کسی کو بھی راجح سمجھ سکوں۔ لہذا میں نے اس معاملے میں اللہ تعالیٰ سے ہدایت چاہی۔ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے مجھے ہدایت سے نوازا۔ میں نے یہ سب باتیں اپنی ان کتابوں میں درج کر دی ہیں۔ میں آج اعتزال کے لباس کہنے کو اپنی اس عباء کی طرح اتار پھینکنا چاہتا ہوں۔“ اور اس کے بعد انہوں نے سچ سچ اپنی عباء اتار دی اور مسند اعتزال سے مستقل علیحدگی اختیار کر لی۔ [۱]

سوال یہ ہے کہ اشعری کیوں اعتزال کی نکتہ بنجیوں سے اس درجہ بیزار ہو گئے اور کیوں فکر و دانش کی اس فضاء سے دست کش ہونے پر مجبور ہوئے جس میں انہوں نے زندگی کے چالیس سال گزارے تھے؟

مؤرخین نے اس کے مختلف جواب دیئے ہیں:

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انہوں نے کئی بار خواب میں حضورؐ کو دیکھا کہ معتزلہ کی حلقہ بگوشی سے دست بردار ہونے کی تلقین فرما رہے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ تمہیں فلسفہ و کلام کی کج بنجیوں کو چھوڑ کر سنت کے جادہ مستقیم پر چلنا چاہیے۔

کچھ لوگوں کی رائے میں مسلکِ اعتزال سے علیحدگی اس مشہور مناظرے کے بعد عمل میں آئی جس میں انہوں نے اپنے شیخ ابوعلی الجبائی سے یہ پوچھا تھا کہ:

ایسے تین بھائیوں کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے، جن میں ایک کو تو اللہ تعالیٰ نے بالغ ہونے سے پہلے ہی اٹھالیا اور باقی دو کو زندہ رکھا، جن میں ایک ایمان کی نعمت سے سرفراز ہوا اور دوسرا حالتِ کفر میں مرا۔

سوال یہ ہے کہ اس صغرنے بچے کا کیا انجام ہوگا جس نے نہ ایمان کی حلاوت محسوس کی اور نہ کفر کی بدمزگی سے دوچار ہوا۔ جبائی نے جواب میں کہا۔ اس کو ایسے مقام یابرزخ میں رکھا جائے گا، جہاں نہ سعادت کا گزر ہو اور نہ عذاب کی شدتیں محسوس ہوں۔ اس پر اشعری نے اعتراض کیا کہ آخر وہ رعایت کا بھی کیونکر مستحق ہو سکتا ہے جب کہ اس کے نامہ اعمال میں نہ خیر کا کوئی پہلو درج ہے اور نہ شر کا؟

جبائی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے صغرنی ہی میں اس لیے مار ڈالا کہ مبادا بڑا ہو کر کفر کا ارتکاب نہ کر بیٹھے۔ اللہ کی اس عنایت کی وجہ سے اسے یہ مقام نصیب ہوگا۔ اس پر اشعری کا چبھتا ہوا اعتراض یہ تھا کہ ایسی رعایت و لطف کا مستحق اللہ نے اس شخص کو کیوں نہ ٹھہرایا جو حالتِ کفر میں مرا۔ وہ بھی اگر بچنے میں مر جاتا تو عذاب سے دوچار نہ ہوتا۔

ظاہر ہے اعتراض کی یہ نوعیت ایسی تیکھی اور دو ٹوک تھی کہ جبائی سے کوئی بھی جواب بن نہ پڑا۔ بحث و تمحیص کے اس موڑ پر اشعری کے دل میں عقلیت کے بارے میں شکوک پیدا ہوئے اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ تنہا فکر و استدلال کی راہوں سے حقیقت تک رسائی ممکن نہیں۔ [۱]

جس شخص نے بھی اشعری کے مدرسہ فکر کا بغور مطالعہ کیا ہے، وہ یہی رائے رکھنے پر مجبور ہوگا کہ فکر و نظر کی یہ عظیم شاخ کسی فوری تاثر کا نتیجہ نہیں ہو سکتی۔ یہ سوچا سمجھا مسلک ہے جس میں کوشش کی گئی ہے کہ سلف کی سادگی بھی رہے اور متکلمین کی گہرائی بھی۔ دین کی اصلی حرارت کا بھی پتہ چلے اور فلسفے کی موشگافیاں بھی نظر آئیں۔ اس میں ایک طرف یہ اہتمام

کیا گیا ہے کہ اہل السنۃ کے عقائد کو عقل و دانش کی ترازو میں تول کر پیش کیا جائے اور دوسری طرف اس رعایت کو بھی بدرجہ غایت ملحوظ رکھا گیا ہے کہ کہیں استنباط و استدلال کا دامن نصوص سے علیحدہ نہ ہونے پائے۔ معتزلہ سے پہلے دین کی عقلی توجیہ و تعبیر کا سلسلہ باقاعدہ شروع ہو چکا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ امام مالک، امام احمد بن حنبل اور داؤد اصفہانی کے دور تک عقائد کو کسی عقلی رنگ آمیزی اور حجت آفرینی کے بغیر جوں کا توں مانا جاتا تھا مگر ارتقائے عقلی کے بڑھتے ہوئے تقاضے بھلا کب ماننے والے تھے۔ جب بات عبد اللہ بن سعید الکلابی، ابو العباس القلانسی اور الحرث بن اسد الحماہی تک پہنچی تو عقائد نے علم الکلام کے سانچوں میں ڈھلنا شروع کر دیا تھا۔ [۱]

اس بناء پر اگر اشعری نے سلف کے عقائد کو عقلی کسوٹیوں پر جانچنے کی ضرورت محسوس کی اور معتزلہ کی خشک عقلیت ان کی حرارت ایمان کو زیادہ دیر تک متاثر نہ کر سکی تو اس پر تعجب نہیں ہونا چاہیے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اصل شے جو عقلیات سے انحراف کا باعث ہوئی اور جس نے اشعری کے سامنے ایک نئے مدرسہ خیال کے دروازے کھول دیئے، وہ خود نظر و استدلال کی یہ خامی تھی کہ اس سے کسی طرح بھی کسی قطعیت کی نشاندہی نہیں ہو سکتی۔ اسی کو وہ اپنی اصطلاح میں ”مکانوادلہ“ کے نقص سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ کوئی بھی زیر بحث دعویٰ چاہے قیاس و استدلال کے نگار خانے میں کسی بھی ڈھنگ سے سجایا جائے، اثبات و تردید کے پہلو برابر رہیں گے، یعنی جس زور کے ساتھ ایک دلیل اثبات باری پر روشنی ڈالے گی، اسی زور اور قوت کے ساتھ انکار خدا کے مسئلے میں دوسری دلیل پیش پیش ہو گی۔ کیونکہ جب کسی مسئلے کا دار و مدار ہی خیال آرائی ٹھہرا تو ظاہر ہے کہ کلام و صفات کا کوئی مسئلہ استواری و محکمگی سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ یہ تھی نظر و استدلال اور عقل و دانش کی وہ عظیم کوتاہی جس نے اشعری کو چونکا سا دیا اور جس نے انہیں بالآخر مجبور کیا کہ اثبات عقائد کے

لیے وہ کتاب وسنت کی نصوص پر زیادہ بھروسہ کریں اور ان کے مقابلے میں عقل و خرد کی اہمیتوں کو ماننے کے باوجود دانش و فکر کے پلڑوں کو جھکا ہوا سمجھیں۔ [۱]

اشاعرہ کے امتیازی مسائل تین تھے:

۱۔ تمیز صفات

۲۔ امکان رؤیت باری، اور

۳۔ اعمال میں نظریہ ”کسب“ کا اعلان

تمیز صفات کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم، ارادہ، خلق اور حکمت وغیرہ تمام صفات اپنا الگ الگ تشخص رکھتی ہیں جس کا یہ مطلب ہے کہ اس کی ذات گرامی کے ساتھ جو صفات وابستہ ہیں وہ ذات ہی کے مختلف روپ نہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک صفت ایک علیحدہ انفرادیت لیے ہوتی ہے اور اس کی وابستگی، مستقل وجود کی متقاضی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ وہ ”حی“ ہے تو حیات کی یہ نوعیت اس کے ”علم“ سے مختلف ایک حقیقت ہے۔ جب اس کو حکیم کہیں گے تو یہ مجرد علم سے علیحدہ ایک شے ہوگی۔ اسی طرح حیات، علم اور حکمت کا اثبات، خلق، ارادہ اور سمع و بصر کے اثبات سے جدا گانہ نوعیت کا حامل ہوگا۔

رؤیت باری کے بارے میں اشعری کا یہ عقیدہ تھا کہ یہ ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ اگرچہ کسی مکان میں متحیز اور محدود نہیں ہیں تاہم مسلمان اپنی اخروی زندگی میں اس شرف سے قطعی مفتخر ہوں گے اور اللہ تعالیٰ کا یہ وعدہ بہر حال پورا ہو کر رہے گا۔ [۲]

وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة۔

ترجمہ: اور کچھ چہرے اس دن و نورِ مسرت سے شاداب ہوں گے۔ انھیں ان کے رب کی زیارت سے نوازا جائے گا۔

نظریہ کسب و استطاعت کا مطلب یہ ہے کہ انسان جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو

۱۔ دیکھئے کتاب الملح مطبوعہ بیروت ۱۹۵۳ء، ص ۱۰ تا ۱۴ مصنف ابوالحسن اشعری

۲۔ ایضاً، ص ۲۳ تا ۲۶

اسی وقت استطاعت و کسب کی صلاحیتیں مقارن ہو کر اس کو اس لائق ٹھہراتی ہیں کہ وہ جو کچھ کرنا چاہتا ہے کر گزرے۔ اس سے مقصود دراصل معتزلہ کی تردید ہے۔ معتزلہ انسان کو اپنے اعمال کا خالق مانتے ہیں۔ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ ”خلق“ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور انسان کو کسب و استطاعت سے زیادہ اور کسی چیز سے بہرہ مند نہیں کیا گیا۔ [۱]

صفات کی یہ تمام بحثیں تفصیل کے ساتھ آئندہ صفحات میں آئیں گی۔ یہاں اجمال کے ساتھ صرف یہ بتانا ہے کہ ان مشہور و متدد اول کلامی فرقوں میں کیا کیا موضوع بحث و نزاع کا ہدف رہے اور کن کن مسائل نے صدیوں تک مسلمانوں میں جدل و مناظرہ کی معرکہ آرائیوں کو قائم رکھا۔

مرجہ

ارجاء کے معنی توقف کرنا اور کسی متنازعہ فیہ مسئلے کے بارے میں فیصلے کو اٹھار کھنے کے ہیں۔ اس گروہ نے اگرچہ بنو امیہ کے آخری دور میں زیادہ اہمیت اختیار کی، تاہم اس کا آغاز صحابہ کے زمانہ ہی میں ہو گیا تھا۔ غوغائیوں نے جب مدینہ کا محاصرہ کر کے امیر المومنین حضرت عثمانؓ کی شہادت کے خون سے اپنے ہاتھ رنگے تو اس سے مسلمانوں میں اختلاف و تشکیک کی آندھیاں چلنے لگیں۔ پھر جب امیر معاویہؓ اور حضرت علیؓ کے مابین معرکہ آرائیاں ہوئیں تو حدود اختلاف اور وسیع ہوئے اور اصولی مسئلہ یہ پیدا ہو گیا کہ لڑائی اور فساد کا مرتکب کافر ہے یا نہیں اور یہ کہ ان میں کون مصیب اور کون برسر باطل ہے؟

صحابہ کے ایک گروہ نے شیعہ اور خوارج کے برعکس اس مناقشہ میں پڑنے اور غالیانہ رائے رکھنے سے انکار کر دیا۔ ان میں سعد بن ابی وقاص، ابو بکرہ، عبد اللہ بن عمر اور عمران بن الحصین کا نام سرفہرست سمجھنا چاہیے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ وہ جو چاہے قیامت کے روز فیصلہ کرے۔ ہم ان سب کو بہر حال مسلمان ہی سمجھیں گے۔

یہ موقف بلاشبہ مصالحانہ تھا۔ اس کے بعد بنو امیہ کے زمانے میں اس مسئلے نے

قدرے وسعت اختیار کی۔ اب یہ نئی خلش تشویش واضطراب کا سبب بن رہی تھی کہ ان لڑائیوں سے قطع نظر عموماً مرتکب کبیرہ کا حکم کیا ہے؟ حسن بصری اور تابعین کے ایک بڑے حصے نے ایسے بد عمل لوگوں کو منافق ٹھہرایا۔ جمہور کا یہ مسلک تھا کہ یہ لوگ عاصی اور گناہگار تو ضرور ہیں مگر محمد فی النار نہیں۔ اللہ تعالیٰ چاہے تو انہیں بالکل ہی معاف کر دے اور چاہے تو مناسب سزا دے کر چھوڑ دے۔

جمہور کے اسی مسلک نے ارجاء کی خاص شکل اختیار کر لی، جن کا چلتا ہوا نعرہ یہ تھا کہ دولتِ ایمان حاصل ہو تو معصیت و گناہ کی کوئی قسم بھی مضرت رساں نہیں۔ جس طرح کہ حالتِ کفر میں اعمال کی کوئی نوعیت بھی فائدہ بخش نہیں! ارجاء کے اس عقیدے نے آخر آخر میں غلو کی انتہائی حدود کو جا بھٹھا۔ اب اسلامی معاشرے میں ایسے اباجی پیدا ہو گئے تھے جو اقرار باللسان یا اقرار بالجمان کو اس حد تک کافی سمجھتے تھے کہ اس کے بعد کسی معصیت کو بھی نجاتِ اخروی میں حارج نہیں قرار دیتے تھے اور ہر گناہ کے ارتکاب کو بشرطِ ایمان جائز سمجھتے تھے۔ اس گروہ کی وجہ سے علم الکلام میں دو اہم سوال ابھرے۔ ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور مرتکب کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں؟

مسلک و عقیدہ کی اس نوعیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بنو امیہ کے آخری دور میں اسلامی معاشرے میں کس درجہ انحطاط و رونا ہوا چکا تھا اور وہ خیر امت جو دوسروں کی اصلاح پر مامور تھی اور جسے تہذیب و تمدن کے تقاضوں کو خیر و صلاح کے سانچوں میں ڈھالنا تھا، خود کس حد تک اخلاقی پستی کا شکار ہو چکی تھی۔ اب اس کے سامنے سوال یہ نہیں تھا کہ ایمان و عمل کی دولت کو کس طرح عام کیا جائے بلکہ یہ تھا کہ بد کردار اور فاسق و فاجر مسلمانوں کو کیونکر گوارا کیا جائے اور ان کے بارے میں فقہ و کلام کی کن معذرتوں کی تخلیق کی جائے۔

ماترید یہ

یہ گروہ محمد بن محمد بن ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے۔ ماترید سمرقند کے ایک محلہ کا نام ہے۔ یہ کب پیدا ہوئے، اس کی تعیین تاریخی لحاظ سے مشکل ہے۔ وفات البتہ

۳۳۳ھ میں ہوئی۔ ابوالحسن اشعری کے معاصر ہیں۔

جس دور میں انھوں نے شعور و ادراک کی آنکھوں و اکیں، عالم اسلامی میں بالعموم اور دیارِ ماوراء النہر میں خصوصیت سے مناظرے کا بہت چرچا تھا۔ یہ وہ ہڑ آشوب زمانہ تھا کہ ہر وقت احناف و شوافع کے مابین بحث و جدل کا بازار گرم رہتا۔ ہر ہر محفل اور تقریب پر علماء میں باقاعدہ معرکہ آرائیاں ہوتیں، حتیٰ کہ ماتم کی محفلوں میں بھی کسی نہ کسی فقہی یا اصولی موضوع کو مناظرہ و بحث کی غرض سے چن لیا جاتا اور پھر فریقین کھل کر بساطِ جدل و مکالمہ پر ادلہ کے موتی بکھیرتے اور اپنے اپنے مسلک کی تائید میں قرآن و حدیث کے شواہد پیش کرتے۔

فقہ و اصول کے علاوہ کلامی مسائل پر بھی اکثر طبع آزمائی ہوتی۔ اس دور میں معتزلہ اگرچہ اپنا سیاسی اثر و رسوخ کھو چکے تھے، بلکہ اہل السنّت کے جلیل القدر ائمہ کو خواہ مخواہ آزمائش و محن میں ڈالنے کی وجہ سے بڑی حد تک بدنام بھی ہو چکے تھے، تاہم ان کے پھیلائے ہوئے افکار و خیالات کی صدائے بازگشت اب بھی ذہنوں کو متاثر کیے بغیر نہ رہتی تھی۔ ماتریدی مدرسہ فکر کو انہی اثرات کا منطقی رد عمل سمجھنا چاہیے۔

ماتریدی اور اشعری دونوں کا بظاہر مقصد ایک ہی تھا یعنی یہ کہ اعتزال و عقلیت کے مقابلے میں عقائد اہل السنّت کے لیے ایک علیحدہ مدرسہ فکر کی تاسیس کی جائے۔ دونوں میں فرق یہ تھا کہ جہاں اشعری کے ہاں فکر و دانش کی کوردہتی ہوئی نظر آتی ہے، وہاں ماتریدی کے ہاں اس کا رنگ نسجاً ذرا شوخ ہے۔ زیادہ واضح لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ ماتریدی مدرسہ فکر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متکلمانہ رجحانات کا کامیاب ترجمان ہے۔ اسی سبب سے اس مسلک کو احناف میں زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔

بات یہ ہے کہ جہاں تک حضرت امام کی فقہی ژرف نگاہیوں کا تعلق ہے، ان کو تو فقہائے عراق و شام نے خوب خوب نکھارا اور تفریع و توسیع کے ذریعے اچھی طرح مالا مال کیا، مگر ان کے ان متکلمانہ رجحانات کی تشریح کرنا اور ان پر ایک مستقل متکلمانہ مدرسہ فکر کی بنیاد رکھنا ابھی باقی تھا جو رسائل ابی حنیفہ میں مذکور تھے۔ اس کام کو فقہائے ماوراء النہر نے

خوش اسلوبی سے انجام دیا۔

ماتریدی مسلک کے کمیزات حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ صفات وغیرہ کی بحثوں میں، جس طرح نقل پر بھروسہ کرتے ہیں، اسی طرح عقل کو بھی اس کا ایک صحت مند ماخذ قرار دیتے ہیں اور اگرچہ عقل کو آخری حکم نہ ماننے میں یہ اشاعرہ سے بڑی حد تک اتفاق رائے رکھتے ہیں تاہم یہ کوشش کرتے ہیں کہ عقل و دانش کی روشنی سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا جائے۔ یوں سمجھئے کہ اشاعرہ کی متکلمانہ تگ و دو کے باوجود مذہب و عقل میں جو فاصلہ رہ گئے تھے، ان کو دور کرنے کی انہوں نے مخلصانہ سعی کی ہے۔

۲۔ معرفت الہی کے بارے میں معتزلہ تو یہ کہتے ہیں کہ عقلاً واجب ہے مگر یہ اس کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک معرفت عقلاً ممکن تو ہے لیکن واجب نہیں۔ وجوب شرع کی بناء پر ابھرتا ہے۔

۳۔ افعال کا حسن و قبح عقلی و ذوقی ہے یا شرعی۔ اس میں اچھا خاصا اختلاف رونما ہے۔ معتزلہ کا جانا بوجھا مسلک یہ ہے کہ افعال میں حسن و قبح ذاتی ہے اور عقل و خرد کی میزان پر اس کو تولا اور معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اعمال کا حسن و قبح شرعی ہے، یعنی شریعت جس کو حسن قرار دے وہی حسن ہے اور جس کو شروء سمجھے وہی شروء ہے۔ اس لیے عقل و خرد کی بڑا قیاں حسن و قبح کے درمیان خط امتیاز کھینچنے سے قاصر ہیں۔

ماتریدیہ کا موقف ان دونوں کے بین بین ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اعمال انسانی تین خانوں میں منقسم ہیں:

۱۔ وہ جن کا حسن و خیر ہونا واضح ہے۔ ان کو آسانی کے ساتھ عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ وہ جن کا قبح و شر ہونا واضح ہے۔ ان کو بھی عقل و دانش کے دائروں میں لایا جاسکتا ہے۔

۳۔ وہ امور جن کا حسن و قبح مبہم اور غیر واضح ہے۔ ان کے بارے میں فیصلہ کرنا صرف نصوص شرعی ہی کو زیب دیتا ہے۔

یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ماترید یہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح کو عقل و خرد کی مدد سے متعین کیا جاسکتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اعمال کا حسن و قبح ہونا صرف اس بناء پر نہیں کہ شریعت اس طرح سمجھتی ہے بلکہ اس کی تائید میں عقل و خرد کی وضاحتوں کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تنہا عقل کے بل پر تکلیف و ایجاب کے تقاضے ابھر آئے ہیں، کیونکہ جہاں تک تکلیفات شرعیہ کا تعلق ہے، ان کی تعیین شرع و نصوص ہی کے ذریعے ممکن ہے۔

۴۔ اشاعرہ، معتزلہ اور ماترید یہ میں ایک نقطہ اختلاف اللہ تعالیٰ کے ”افعال“ ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا یہ معطل بہ حکمت ہیں یا نہیں یعنی اللہ کے سنن و افعال کی توجیہ مقاصد و اغراض کی روشنی میں ممکن ہے یا نہیں۔ اشاعرہ اللہ تعالیٰ کے افعال میں ارادہ و اختیار کی وسعتوں کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر افعال کے سلسلے میں کوئی مسئولیت عائد نہیں ہوتی اور اس کے افعال کی تعلیل و توجیہ غیر ضروری ہے۔ معتزلہ، اللہ تعالیٰ کی حکمت پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ ان کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی فعل حکمت سے قبیح نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ اس سے بجز اصلاح و احسن کے کچھ صادر نہ ہو۔

ماترید یہ، معتزلہ سے اس بات میں تو متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بہ حکمت ہیں اور ان پر کبھی بھی عبث و مصادفہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مگر اس تعلیل کے یہ معنی نہیں کہ یہ حکمت اس کے ارادہ و اختیار سے متصادم ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے یہ بات تو درست ہے کہ اس نے ازراہ لطف، افعال تکوینی یا شریعیات میں حکمت و مقصد کو ہمیشہ مرعی رکھا ہے، مگر یہ اس پر لازم نہیں۔ وہ ایسے افعال پر بھی قادر ہے کہ جن کی کوئی عقلی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

۵۔ صفات کے بارے میں جہاں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ان کو عین ذات ہی سمجھنا چاہیے اور اشاعرہ کا یہ مسلک ہے کہ یہ غیر ذات ہیں، وہاں ماترید یہ کا موقف یہ ہے کہ نہ تو یہ ان معنوں میں عین ذات ہیں کہ ان کا ذات سے علیحدہ کوئی وجود یا شخص ہی نہ ہو اور نہ ان کے علیحدہ وجود کے یہ معنی ہیں کہ انہیں استقلال و انفرادیت حاصل ہے کیونکہ اس طرح فرض کرنے سے تعدد

قدماء کا استحالہ لازم آتا ہے۔ ان کے نزدیک ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ جسے نہ عین ذات کہا جاسکتا ہے اور نہ غیر ذات کہتے ہی بن پڑتا ہے۔ [۱]

۱۔ اس پوری بحث کے لیے دیکھئے المذاہب الاسلامیہ، ص ۲۸ تا ۳۰۰

مسئلہ الہیات

کیا الہیات میں غور و فکر جائز ہے؟

مسئلہ صفات کے کیا کیا زیر بحث پہلو ہیں؟ اور مسلمان اہل کلام نے بالعموم اور علامہ ابن تیمیہ نے بالخصوص اس کے کن کن گوشوں کو اجاگر کیا اور اس سلسلے میں ان کی مساعی نے کس ثروتِ عقلی کا سامان بہم پہنچایا ہے، اس کی تفصیلات بیان کرنے سے پہلے ہمیں یہ بتانا ہے کہ دینیات میں بصیرت و دانش کی ضیاء افروز یوں اور غور و تفحص کی صلاحیتوں سے استفادہ کے علامہ کس حد تک مؤید ہیں، یا دوسرے لفظوں میں ان کے ہاں تحقیقات کا کیا درجہ ہے؟ اور کس حد تک ان سے کثود معانی اور تشریح حقائق کے سلسلے میں مدد مل سکتی ہے۔ ہم اس بحث کو مندرجہ ذیل تین عنوانوں میں تقسیم کرتے ہیں:

اول: کیا الہیات میں غور و خوض جائز ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہے، تو اس کی کیا وجہ ہے کہ بعض احادیث میں اس کی مخالفت آئی ہے اور اسلاف میں بعض جلیل القدر ائمہ نے علم الکلام کی موشگافیوں کی کھلے بندوں مذمت کی ہے؟

دوم: سمعیات و عقلیات میں تقدم کسے حاصل ہے؟

سوم: کیا قرآن نے ایسے منفرد عقلی انداز استدلال کی نشاندہی کی ہے کہ جس سے ”علم الکلام“ کی گتھیوں کو آسانی سے سلجھایا جاسکے؟

علامہ نے ان تینوں سوالوں کا جو جواب دیا ہے اس میں کس درجہ گہرائی، استواری اور عبقریت کی جلوہ طرازیوں ہیں، کچھ نہ پوچھئے! اس کے اصلی لطف سے تو کچھ وہی لوگ بہرہ مند ہو سکتے ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے ان کی کتابوں کے براہ راست مطالعہ کا شرف بخشا ہے، بہر حال یہ بھی کیا کم ہے کہ ہم ان کی ذہنی کاوشوں کو بڑی حد تک اردو خواں قارئین کرام تک پہنچا سکیں۔ آئیے ایک ایک کر کے فکر و نظر کے ان جواہر پاروں سے قلب و ذہن کی

آرائشوں کا اہتمام کریں۔

علامہ کے قیام مصر کے دوران ایک مرتبہ کسی شخص نے ان سے پوچھ لیا کہ مسائل کے ایسے گوشوں سے متعلق فکر و تعمق جائز ہے جن میں کہ شریعت کی تصریحات موجود نہ ہوں اور اگر دین کے لیے ایسے مسائل میں غور و فکر اور بحث و نظر کی کھلی اجازت ہے تو پھر ان احادیث کی کیا توجیہ کی جائے گی، جن میں دینیات اور الہیات کے باریک مباحث سے متعلق غور و خوض سے روکا گیا ہے۔ اس سوال کا موجب دراصل یہ غلط فہمی ہے کہ شریعت نے عقل و خرد کے دوائی سے روکا ہے یا سلف نے ”علم الکلام“ کی نازیبا خدمت کی ہے۔

علامہ نے پہلے تو اس مفروضے کی تردید کی ہے کہ شریعت کا کوئی مسئلہ ایسا بھی ہو سکتا ہے، جس کی وضاحت نہ کی گئی ہو۔ خصوصاً جو عمل و عقیدہ کے اعتبار سے ضروری ہو لیکن اس کے خدو خال کو نکھار نہ گیا ہو۔ اس لیے کہ اگر کوئی مسئلہ دینی لحاظ سے اس درجہ اہم ہے کہ اس کا ماننا اور جاننا واجبات دین میں سے ہے تو اس کا نہ صرف قرآن میں ہونا ضروری ہے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی جملہ تفصیلات قرآن میں مذکور ہوں۔ یہی نہیں قرآن میں وہ دلائل، وہ براہین اور شواہد بھی پائے جانے چاہئیں، جن سے اس مسئلے کی صحت و استواری پر پوری طرح روشنی پڑ سکے۔ جیسا کہ خود قرآن میں ہے:

مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلُ كُلِّ شَيْءٍ

وَهْدَى وَرَحْمَةً وَلِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ۔ (یوسف: ۱۱۱)

ترجمہ: قرآن ایسی بات نہیں جو اپنے دل سے بنائی گئی ہو، بلکہ جو کتابیں پہلے نازل ہوئی ہیں، یہ ان کی تصدیق کرنے والا ہے اور ہر چیز کی تفصیل بیان کرنے والا ہے اور مومنوں کے لیے ہدایت و رحمت ہے۔

علامہ کا موقف یہ ہے کہ اگر بنیادی مسائل کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی کتاب کو مفصل و کافی نہ مانا جائے یا یہ فرض کیا جائے کہ آنحضرتؐ نے ان سے متعلق خاموشی اختیار کی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کھلے ہوئے تناقض کا شکار ہو گئے ہیں کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا۔

- ۱۔ کہ یہ مسائل اگرچہ حد درجہ کی دینی اہمیت کے حامل تھے اور شرح و بسط بھی چاہتے تھے، مگر اس کے باوجود قرآن و سنت نے ان کو درخور اعتناء قرار نہیں دیا، اور
- ۲۔ یا شریعت نے ان کی پوری پوری وضاحت تو کی تھی لیکن یہ وضاحت بعض اسباب کی بناء پر ہم تک منتقل نہیں ہو پائی۔
- ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ [۱]

اس کے بعد اس حقیقت کی پردہ کشائی فرمائی کہ دینی مسائل میں غور و خوض نہ صرف جائز، بر محل اور موزوں ہے بلکہ قرآن کا تو طرہ امتیاز ہی یہ ہے کہ اس نے جب بھی کسی دینی حقیقت کو پیش کیا ہے تو اس طرح مدلل و مبرہن طور سے کہ انکار کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔

ان کی رائے میں عقل و خرد کی ضیاء افروزیوں سے بہرہ مند نہ ہونا مسلمانوں کا شیوہ نہیں، کفار کی محرومی اور تہی دستی ہے۔ وہی حشر کے روز کف افسوس ملیں گے اور کہیں گے:

لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر (الملک: ۲)

ترجمہ: اگر ہم پیغمبر کی دعوت پر کان دھرتے اور سوچ سمجھ سے کام لیتے تو آج دوزخیوں میں نہ ہوتے۔

نظریہ تفویض اور تکافو ادلہ کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں

علامہ کے نزدیک عقل و خرد کا کیا درجہ ہے، اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگائیے کہ ان کے نزدیک قلب و ذہن میں عقائد و تصورات کا نقشہ، صاف، ممتاز اور واضح ہونا چاہیے اور اس باب میں تفویض اور تکافو ادلہ کی آڑ لینا ہرگز جائز نہیں۔ قرآن و سنت کی ہدایات واضح ہیں، فہم و ادراک کے فیصلے متعین ہیں، خود شریعت کا منشاء یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک چچی تلی اور واضح رائے عقائد سے متعلق قائم کی جائے کیونکہ اگر ایمانیات ہی کی بنیاد قطعیت، اثبات اور وضاحت پر نہیں ہوگی تو اس سے کسی محکم و واضح ترکر دار و سیرت کی تشکیل کی آرزو

۱۔ موافقہ صحیح المنقول الصریح العقول علامہ ابن تیمیہ مطبعہ السنۃ الحمد یمدینہ

سرے سے محال ہے۔

تفویض کے یہ معنی ہیں کہ الفاظ قرآن کو بغیر کسی مدلول کو متعین کیے اور تعبیر و وضاحت کی تحدید کے مانا جائے اور کہا جائے کہ مدلول و معنی کو اللہ کی ذات کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔ اس موقف کے مقابلے میں علامہ کا کہنا ہے:

اما التفویض فمن المعلوم ان الله تعالى امرنا ان نندبر القرآن،
وحضنا على عقله وفهمه فكيف يجوز مع ذلك۔

ترجمہ: سو جہاں تک تفویض کا تعلق ہے، یہ بات جانی ہو چھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تدبر قرآن کی دعوت دی ہے اور ہمیں اس کے فہم و ادراک پر ابھارا ہے اور آمادہ کیا ہے۔ اس بناء پر یہ کیسے ممکن ہے کہ ہم سے وہ اس بات کا بھی خواہاں ہو کہ اس کے فہم و ادراک سے پہلو تہی کریں، اس کی معرفت سے کنارہ کش ہوں اور اس میں تعقل و تعمق کی خونہ ڈالیں۔

تکافو اولہ کا مطلب یہ ہے کہ جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق ہے، ان کے ذریعے حق و باطل کا قطعی فیصلہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ اگر ایک دلیل ایک حقیقت کے اثبات پر زور دیتی اور اس کو حق بجانب ٹھہراتی ہے تو دوسری دلیل اسی حقیقت کو اسی قوت کے ساتھ باطل قرار دے سکتی ہے۔ یعنی عقلیات کی و اماندگی کا یہ حال ہے کہ جس کو عقل و خرد کے مل پر ثابت کیا جائے گا، اسی کو عقل و خرد کی بنیاد پر جھٹلایا بھی جاسکتا ہے۔ امام ابوالحسن اشعری نے اسی دلیل سے متاثر ہو کر یہ موقف اختیار کیا تھا کہ عقائد میں صرف نصوص ہی پر اعتماد کرنا چاہیے کیونکہ عقل و خرد کی شعبہ طراز یوں کا کیا اعتبار ہے۔ ابھی حق کے ساتھ ہیں اور ابھی باطل کی تائید و معاونت میں سرگرم!

علامہ اگرچہ عقل و خرد کی نارسائیوں کو ماننے ہیں اور اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ تنہا عقل کی روشنی سے ایمان و عقائد کی گتھیوں کو سلجھانا ممکن نہیں (اور بالخصوص یونانی فکر تو اس سلسلے میں قطعی مایوس کن ہے) تاہم وہ اس موقف کو ماننے کے لیے بھی تیار نہیں کہ دلائل حق و باطل اور نفی و اثبات کے دو گونہ احتمالات کی پرورش کرنے والے ہیں۔ یہ موقف ان

کے نزدیک کھلا ہوا تناقض لیے ہوئے ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی شے عقلی لحاظ سے صحیح بھی ہو اور غلط بھی ہو۔ ہدایت پر بھی مشتمل ہو اور گمراہی پر بھی۔ اسی طرح کسی شے کے اثبات پر بھی دلالت کناں ہو اور اس کی نفی اور ابطال کو بھی مستلزم ہو۔

علامہ کا کہنا ہے، قرآن کے بارے میں جس اختلاف کثیر کی نفی کی گئی ہے اور جس کو کلامِ الہی کے منافی ٹھہرایا گیا ہے، وہ یہی تناقض اور دلائل و براہین کا اختلاف تو ہے:

افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا

کثیرا۔ (النساء: ۸۲)

ترجمہ: بھلا یہ قرآن میں غور کیوں نہیں کرتے؟ اگر یہ خدا کے سوا کسی اور کا کلام ہوتا تو اس میں بہت سا اختلاف پاتے۔

ان کے نزدیک تکافوِ ادلہ کا گھپلا اس وقت ابھرتا ہے جب دلیل میں کہیں بگاڑ پایا جائے۔ [۱] اسی وجہ سے قرآن نے یکسانی اور وحدتِ فکر کے بجائے اختلاف و تناقض اور فریبِ استدلال کو کفارِ مکہ کی جانب منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ ان کے پاس کوئی بھی توسل بھی ہوئی اور متفق علیہ اساس نہیں ہے، جس پر یہ اپنے افکار کی تعمیر کر سکیں۔ [۲]

انکم لفي قولٍ مختلفٍ يؤفك عنه من افك۔ (الذاریات: ۹)

ترجمہ: اے اہل مکہ تم ایک متناقض بات میں پڑے ہوئے ہو۔ (اور) حقائق سے وہی روگردانی اختیار کرتا ہے جس سے توفیقِ ہدایت چھین لی گئی ہو۔

قرآن میں ممنوع غور و فکر نہیں، جہل و غلط روی ہے

سوال یہ ہے کہ اگر دینیات میں فکر و تدبیر ضروری ہے تو پھر قرآن نے، سنت نے اور

سلف نے روکا کس چیز سے ہے؟

۱۔ ایضاً، ج ۱، ص ۱۱۹

۲۔ ایضاً، ج ۱، ص ۱۶۶

جہاں تک قرآن حکیم کا تعلق ہے، اس نے جن باتوں سے منع کیا ہے، وہ یہ ہیں:
۱۔ قول بلا علم

ران تقولوا علی اللہ مالا تعلمون۔ (الاعراف ۳۲)
ترجمہ: اور اس کو بھی حرام ٹھہرایا ہے کہ خدا کے بارے میں ایسی باتیں کہو کہ جن کا تمہیں کوئی علم نہیں۔

۲۔ غیر حقیقی باتوں کو اللہ کی طرف منسوب کرنا۔

ان لا یقولوا علی اللہ الا الحق۔ (الاعراف ۱۶۹)

ترجمہ: یہ کہ حق کے سوا اللہ کی طرف کوئی چیز منسوب نہیں کریں گے۔

۳۔ بغیر کچھ جانے بوجھے اور حق و صداقت کا احاطہ کیے، جدل و بحث کے طوفان اٹھانا۔
انتم ہنولاء حاجتکم فیما لکم بہ علم فلم تحاجون فیما لیس لکم بہ علم۔ (آل عمران ۶۶)

ترجمہ: دیکھو اس بات میں تو تم نے جھگڑا کیا ہی تھا جس کا تمہیں تھوڑا بہت علم تھا بھی، مگر ایسی بات میں کیوں جھگڑتے ہو جس کا تم کو کچھ علم نہیں۔

۴۔ حق و صداقت کے آشکار ہو جانے کے بعد بھی مین میخ نکالنا اور بحث و مناظرہ کا جاری رکھنا۔

یجادلونک فی الحق بعد ماتبین۔ (انفال: ۶)

ترجمہ: حق کے آشکار ہو جانے پر بھی یہ لوگ تم سے جھگڑنے لگے۔

۵۔ غلط دلائل سے کام لینا۔

یجادل الذین کفروا بالباطل لیدحضوا بہ الحق۔ (الکھف: ۶۵)

ترجمہ: اور کافر باطل کی بنیاد پر جھگڑا کرتے ہیں تاکہ اس سے حق کو پھسلا دیں۔

یہی وہ باتیں ہیں جن سے ایک شخص جادہ مستقیم کو چھوڑ کر گمراہی کے آغوش میں جا گرتا ہے۔ [۱]

سنت و احادیث میں بھی فکر و تعمق سے نہیں روکا گیا بلکہ صرف
موجباتِ اختلاف کی روک تھام کی گئی ہے

سنت میں بھی نظر و اجتہاد یا بصیرت و تعمق کے شرعی و دینی تقاضوں سے کہیں نہیں
روکا گیا ہے اور نہ دین کے بنیادی مسائل میں فہم و ادراک سے کہیں باز رکھنے کی کوشش کی گئی
ہے۔ جس چیز سے ہمیں روکا اور منع کیا گیا ہے وہ اختلاف و تشتت کی مہلک بیماری ہے۔
قرآن کی آیات کو آپس میں بھڑانا اور مواقعِ اختلاف تلاش کرنا ہے اور اس طرح اختلاف و
تشتت سے سادہ لوح مسلمانوں کے دلوں میں خواہ مخواہ کی بحث و جدل سے شکوک پیدا کرنا
ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ جب صحابہ میں بعض حضرات نے قضا و قدر پر گفتگو کرتے ہوئے
قرآن کی آیات کو باہم بھڑانا شروع کیا اور نظر و فکر کے اختلاف کو ابھارنے کی سعی کی تو آپ
کا مارے غصہ کے چہرہ انار کی طرح سرخ ہو گیا۔ آپ نے فرمایا:

ایہذا امر تم؟ انما ہلک من کان قبلکم بہذا ضربوا کتاب اللہ بعضہ
ببعض و انما نزل کتاب اللہ یصدق بعضہ بعضاً۔ [۱]

ترجمہ: کیا تمہیں اس چیز کا حکم دیا گیا ہے؟ سن رکھو کہ پہلی قومیں اسی خوئے جدال کی
وجہ سے ہلاک ہوئیں۔ یہ اللہ کی کتاب میں تعارض و تناقض کے پہلوؤں کی تلاش میں رہتی
تھیں۔ حالانکہ پوری کتاب ایک سچائی ہے جس کی تمام کڑیاں صداقت کی ایک مضبوط زنجیر
کی مانند ہیں کہ اس کا ہر حصہ باقی حصص کا مصدق اور مؤید ہے۔

سلف کے موقف کی صحیح تشریح اور غزالی کے سوئے ظن کی تردید

اس میں شبہ نہیں کہ سلف میں بعض حضرات سے اس انداز کے اقوال منقول ہیں، جن
سے عقل و خرد کی توہین کا گمان ہوتا ہے جیسے ابو یوسف کا یہ کہنا:

من طلب العلم بالكلام تزندق۔

ترجمہ: جس نے علم کلام کی طلب و جستجو کی وہ زندہ کا شکار ہوا۔
یا امام شافعی کا یہ فیصلہ:

حکمی فی اصل الکلام ان یضربوا بالجرید و النعال۔

ترجمہ: اہل کلام کے بارے میں میرا یہ فتویٰ ہے کہ ان پر کوڑے برسائے جائیں اور ان کی جوتوں سے تواضع کی جائے۔

اسی طرح امام اہل السنۃ احمد بن حنبل کا یہ قول بھی اس بدگمانی میں اضافہ کرنے والا ہے:
ما ارتدی احد بالکلام فافہم۔

ترجمہ: کسی نے علم الکلام حاصل کر کے کامرانی کا مزہ نہیں چکھا۔

عوام تو عوام اچھے خاصے اہل فکر نے اس طرح کے اقوال سے یہ سمجھا ہے کہ عقل و خرد کے فطری و طبعی تقاضوں کے خلاف سلف کا یہ موقف پسندیدہ نہیں قرار دیا جاسکتا، حتیٰ کہ غزالی ایسے فہیم و فطین شخص پر بھی ہیئتِ حال کھل نہ سکی اور انھوں نے بھی دوسروں کی ہم نوائی اختیار کی اور سلف پر بے جا یہ اتہام لگایا کہ انہوں نے علم الکلام کی مذمت محض اس بنا پر کی ہے کہ دینیات کے ٹھیٹھ عقائد کے سلسلے میں متکلمین نے فلسفہ و منطق کی جدید اصطلاحات کیوں استعمال کیں اور علم و عرفان کے ایسے نئے اور جدید پیمانوں کی نشاندہی کیوں کی کہ جن سے یہ سلف مانوس نہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ صرف اتنی سی بات علم الکلام کو لائقِ مذمت ٹھہرانے کے لیے کافی نہیں کہ اس میں جدید پیمانوں سے کیوں کام لیا گیا ہے، اس لیے کہ جب میدانِ جنگ میں نئے نئے اسلحہ سے کام لیا جاسکتا ہے تو اسلام کے عقلی دفاع میں علم الکلام کی مصطلحات سے کیوں استفادہ نہیں کیا جاسکتا۔ [۱]

علامہ کہتے ہیں، سلف کے بارے میں یہ سوء ظن درست نہیں۔ سلف غور و تعمق کے فطری رجحانات کی قطعی مخالفت نہیں کرتے، نہ تبلیغی ضروریات کے پیش نظر اس بات کے منکر ہیں کہ عقل و دانش کے شواہد کو پیش نہ کیا جائے اور یہ ممکن بھی کیونکر ہے۔ جب تبلیغ دین

ضروری ہے اور خود قرآن تبلیغ کے سلسلے میں عقل و تدبیر کے دوائی کو بار بار اکساتا اور بیدار کرتا ہے تو سلف کے لیے کیونکر جائز تھا کہ فکر و تعمق کے دروازوں کو سختی سے بند کر دیتے۔ ان کا کہنا صرف یہ تھا کہ علم الکلام میں چونکہ ایسی اصطلاحوں کو استعمال کیا جاتا ہے جو حق و باطل کے دو گونہ پہلوؤں کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں لہذا اگر کوئی دعویٰ محض ان کے بل پر ثابت کیا جائے گا تو اس امر کا شدید احتمال ہے کہ اثبات حق کے ساتھ اثبات باطل بھی لازم آئے۔ اسی طرح اگر کسی دعوے کی تردید کی جائے تو اس اندیشے سے دامن کشاں رہنا ممکن ہے کہ آیا تردید کی لپیٹ میں صرف باطل ہی آیا ہے یا حق بھی اس سے متاثر ہوا ہے۔

اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ ایک متکلم اس پوزیشن میں ہرگز نہیں ہے کہ وہ خالص حق و صداقت کا ماننے والا ہے بلکہ وہ جس طریق سے، جن راہوں سے یا جن مقدمات کو ترتیب دے کر حق و صداقت تک رسائی حاصل کرتا ہے، اس میں اصطلاحات کے ابہام کی وجہ سے قبول باطل کے کئی خطرے بھی پنہاں ہیں۔ اس سے بھی واضح تر لفظوں میں یوں سمجھئے کہ جب وہ توحید کا اثبات کرتا ہے تو وہ موحد نہیں ہوتا اور جب نبوت و معاد کو مانتا ہے تو وہ نبوت و معاد کا حقیقی معنوں میں مقرر نہیں ہوتا۔

علم الکلام کے اس اجمال، ابہام اور الجھاؤ کی طرف علامہ نے اپنی کتابوں میں بار بار اشارے کیے ہیں اور اس میں فکر و استدلال کی جو خطرناکیاں مخفی ہیں، ان کو اچھی طرح واضح کیا ہے۔ سلف نے جو التباس و اشتباہ کی بناء پر ان عقلی پیمانوں کو اختیار کرنے سے گریز کیا، یہ فکر و استدلال کا حقیقی خطرہ ہے اور اس کی اہمیتوں کو اس وقت تک سمجھنا ناممکن ہے جب تک اس کو چند مثالوں سے واضح نہ کیا جائے۔ چنانچہ تھوڑی دیر کے لیے اگر ہم موضوع سے ہٹ کر چند مثالیں پیش کریں تو ہمیں معذور سمجھا جائے۔ مثالیں یہ ہیں:

”احد“ و ”واحد“ کے لفظ سے متکلمین و فلاسفہ یہ مراد لیتے ہیں کہ یہ ایسی ذات سے تعبیر ہے جس میں کسی طرح کا تعدد نہ پایا جائے، حتیٰ کہ اس کا صفات کے ساتھ متصف ہونا بھی شانِ احدیت کے منافی ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ ”کہ احد“ و ”واحد“ کے اس اصطلاحی استعمال کی تائید کلام عرب سے نہیں ہو پاتی بلکہ کسی بھی زبان میں ”احد“ کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ایسی شے سے تعبیر ہے جو اپنی ان صفات سے بھی تہی ہے کہ جن سے اس کی ذات یا شخص کی تعیین ہوتی ہے۔ قرآن نے متعدد جگہ یہ لفظ استعمال کیا ہے مگر کہیں بھی اس سے مراد ایسی واحد و بسیط شے نہیں ہے کہ جس میں صفات نہ ہوں، یا ترکیب و تالیف نہ ہو۔ دلید بن المغیرہ کے بارے میں ہے:

ذرنی ومن خلقت وحيداً۔ (المدثر: ۱۱)

ترجمہ: ہمیں اس شخص سے سمجھ لینے دو جس کو ہم نے اکیلا پیدا کیا۔

ایک ایسی عورت پر بھی واحد کا اطلاق ہوا ہے جو صفات سے متصف ہے بلکہ جسم و اعراض سے بہرہ ور ہے:

وان كانت واحدة فلها النصف۔ (النساء: ۱۱)

ترجمہ: اور اگر صرف ایک لڑکی ہو تو اس کا حصہ نصف (ہے)

اسی طرح مشرک سے متعلق ارشاد باری ہے:

وان احد من المشركين استجارك فاجرہ حتى يسمع كلام الله۔

(توبہ: ۶)

ترجمہ: اور اگر کوئی مشرک تم سے پناہ کا خواستگار ہو تو اس کو پناہ دو یہاں تک کہ اللہ کا کلام سننے لگے۔

کلام عرب میں بھی ”احد“ کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ ایسے بسیط و مجرد جوہر کو کہتے ہیں جو صفات سے بے نیاز ہو۔ چنانچہ عام طور پر کہا جاتا ہے۔ رجل واحد و وحيداً هو احد الرجلين۔ یعنی وہ ایک آدمی، یا دو میں کا ایک ہے۔ [۱]

اب اگر فلاسفہ و متکلمین کی اصطلاح میں گفتگو کی جائے اور ان معنوں میں خدا کو واحد،

و، احد قرار دیا جائے کہ وہ جملہ صفات حسن و جمال سے عاری و تہی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے ایک غلط بات مان لی۔ خدا یقیناً ”احد“ ہے مگر باصطلاح قرآن یعنی جس کا کوئی شریک اور سا جھی نہیں۔ نہ یہ کہ اس کی ذات موصوف بہ صفات نہیں ہے۔

اس انداز سے ان کی جملہ اصطلاحیں غیر واضح، غیر متعین اور مجمل ہیں۔ مثلاً جسم، ممکن، جوہر، عرض، جہت، تجیز، عرض یہ سب ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی میں ایسا ابہام ہے جو بیک وقت حق و باطل کے دونوں خانوں کو اپنی لپیٹ میں لیے ہوئے ہے۔

قرآن نے ”جسم“ کو جن معنوں میں استعمال کیا ہے وہ جسد اور تن و توش کے مترادف ہے۔

و زاده فی العلم و الجسم۔ (البقرة ۷۴:)

ترجمہ: اس نے اسے علم بھی بہت سا بخشا ہے اور تن و توش بھی۔

و اذا رایتهم تعجبک اجسامهم۔ (المنافقون: ۷۴)

ترجمہ: اور جب تم ان کو دیکھتے ہو تو ان کے اجسام تمہیں بھلے معلوم ہوتے ہیں۔

اہل اصطلاح نے ”جسم“ کے معنی میں قدرے وسعت پیدا کی ہے اور ہوا اور آگ

کے شعلوں پر بھی اس کا اطلاق کیا ہے مگر لسان عرب سے اس کی تائید نہیں ہو پاتی۔ [۱]

اس کے بعد ”جسم“ کا اطلاق کسی شئی کی غلظت و ضخامت پر بھی ہونے لگا اور جسم تعلیمی

اور جسم طبعی پر بھی۔ سوال یہ ہے کہ جب معنی کے عدم تعین کا یہ حال ہے تو جب تک کتاب و

سنت سے ایک معنی کی تعیین نہ ہو جائے، اس لفظ کو صفات کے سلسلے میں نفیاً یا اثباتاً کیونکر

استعمال کیا جاسکتا ہے۔

بعینہ یہی حال دوسری اصطلاحات کا ہے۔ سلف ”ممکن“ کو مقدور کے معنوں میں

استعمال کرتے ہیں، حادث کے معنوں میں نہیں۔ جوہر کا اطلاق قائم بالذات کے معنی پر بھی

ہوتا ہے اور منزہ عن الصفات کے فلسفیانہ معنوں میں بھی۔ عرض سے مقصود ایسی صفت بھی ہو

سکتی ہے جو دائمی و ابدی ہو اور ایسا وصف عارض و حادث جو زوال پذیر ہونے والا ہے۔ جہت و تحیز کے بھی دو معنی ہیں۔ اگر ان سے مراد یہ ہے کہ ایک حقیقت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اور آنکھ اس کو دیکھ سکتی اور اس کے شرف دیدار سے مشرف ہو سکتی ہے تو ان معنوں میں اللہ تعالیٰ کے لیے بلاشبہ جہت و تحیز کے ثابت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن اگر اس سے مقصود کسی شے کو گھیر لینے اور احاطہ کر لینے کے ہیں تو ان معنوں میں اللہ تعالیٰ کو ہرگز جہت و تحیز سے متصف نہیں گردانا جاسکتا۔

غرض یہ ہے کہ سلف نہ تو دین کے معاملے میں غور و فکر کے مخالف ہیں اور نہ اس بات کے حامی کہ متکلمین اور اہل بدعت سے ان کی زبان یا اصطلاحوں میں گفتگو نہ کی جائے۔ اس کے برعکس ان کا موقف یہ ہے کہ جب تک مصطلحات کی تعیین نہ ہو جائے اور ان کو اجمال و غموض کی تاریکیوں سے نکال کر روشنی اور ضیاء کی متعین فضاء میں داخل نہ کر لیا جائے، اس وقت تک بحث و مناظرہ کی بساط نہ بچھائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں ان کا موقف حکیم یونان سقراط کے اس موقف سے ملتا جلتا ہے کہ کسی موضوع پر بات چیت سے پہلے فہم و ادراک کے پیمانوں کی وضاحت ہونا چاہیے تاکہ دو گفتگو کرنے والوں میں موضوع اور دلائل کے بارے میں کوئی غلط فہمی نہ پیدا ہو۔

معانی کی تعیین کیونکر ہو؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔ لیکن اس کے بارے میں بھی ان کا ذہن بالکل صاف ہے۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ صفات کے بارے میں مفہیم اور معانی کو ہم کتاب اللہ اور سنت رسول سے اخذ کریں گے، اور پھر دیکھیں گے کہ آیا متکلمین اور حکماء کی تجویز کردہ اصطلاحیں ان معانی سے ہم آہنگ ہیں یا نہیں۔ اگر ہم آہنگ ہوں گی تو ہم بغیر کسی تردد اور ہچکچاہٹ کے تائید کریں گے ورنہ یہ کہہ کر ٹھکرادیں گے کہ یہ اصطلاحیں اور یہ پیمانے ہمارے لیے قابل قبول نہیں! [۱]

اس وضاحت سے اس شبہ کا قطعی ازالہ ہو جاتا ہے کہ سلف نے ”علم الکلام“ کی

مذمت کی ہے۔ یہی نہیں اس سے یہ حقیقت بھی نکھر کر نظر و بصر کے سامنے آ جاتی ہے کہ سلف دینیات کے معاملے میں کس درجہ محتاط اور متوازن تھے۔ علم الکلام سے متعلق ان کی عبارات کا مطلب صرف یہ ہے کہ غیر مشروط طور پر اور بغیر معنی و مفہوم کو متعین و واضح کیے ہمیں ان فلسفیانہ و متکلمانہ مصطلحات سے عقائد کو مستبد نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ان کا اصل مصدر و ماخذ عقلیات نہیں کتاب و سنت ہے۔ یہ موقوف ایسا صحیح اور توازن و اعتدال لیے ہوئے ہے کہ کوئی شخص بھی اس کی معقولیت سے انکار نہیں کر سکتا۔

تعارض ادلہ کی صورت میں سمعیات و عقلیات میں سے تقدیم کسے حاصل ہے یہ بڑے معرکے کا سوال ہے اور اس کے جواب سے عہدہ براہونے سے پہلے اس کے پس منظر پر غور کر لینا چاہیے۔ ہم معتزلہ کے ضمن میں بتا آئے ہیں کہ اسلام کے ابتدائی دور ہی میں نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے تھے اور فقہی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ عقیدہ و ایمان کی سادگی بھی تعبیر و ترجمانی کے تکلفات سے آشنا ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ چنانچہ لوگ جبر و قدر پر عقلی پیمانوں کی روشنی میں غور کرنے لگے تھے۔ ایمان کے کیا حدود ہیں؟ اور مرتکب کبیرہ مسلمان ہے یا نہیں۔ اس بحث نے تو اچھا خاصا خلاف رائے پیدا کر رکھا تھا۔ صفات کی عمیق اور نازک بحثیں بھی اہل علم کے حلقوں میں پورے زور و شور سے جاری تھیں اور خلق قرآن کے فتنے نے تو امت کو دو مستقل فرقوں میں بانٹ کر رکھ دیا تھا۔ ان مسائل کی چھان بین، تحقیق و تنقص اور بحث و نظر نے ایک نئے ذہن کی تخلیق میں مدد دی جو صفات کی حد تک صرف نصوص پر قانع نہیں رہنا چاہتا تھا بلکہ سند کے پہلو بہ پہلو یہ بھی دیکھنا چاہتا تھا کہ اس میں منطقی استواری کی مقدار کس درجہ ہے اور اس سے ذوق و خرد کے تقاضوں کی تکمیل کس حد تک ممکن ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب یونانی علوم و تصورات، خیالات و افکار پر گہرا اثر ڈال رہے تھے اور جب عجم کا خلست خوردہ مگر بدرجہ غایت ہوشیار گروہ اسلام سے اس کی فتوحات کا انتقام لینا چاہتا تھا اور عقل و فلسفہ کے بھیس میں فکر و نظر کے ایسے ایسے مزخرفات کی اشاعت و تبلیغ میں مصروف تھا کہ جن سے اسلامی صفوں میں اختلال پیدا ہوا، وحدت فکر

پارہ پارہ ہوئی اور اس قوت و حرکت کو نقصان و گزند پہنچا کہ جس نے مسلمانوں میں تسخیر عالم کے پُر زور جذبے کو ابھار رکھا تھا۔

ان حالات میں یہ قدرتی امر تھا کہ مسلمانوں میں عقائد و صفات کے بارے میں اختلاف رائے پیدا ہوتا اور تعبیر و تاویل کے متعدد مدارس قائم ہوتے۔ ان سب کو ہم ذیل کے تین گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۱۔ ائمہ سلف کا موقف جنہوں نے استدلال و استنباط کے سلسلے میں صرف کتاب و سنت کی ٹھینٹھ اور واضح تصریحات ہی کو کافی و تسلی بخش سمجھا اور کلام و فلسفہ کی پر پیچ اور غیر واضح راہوں پر چلنے سے گریز اختیار کیا۔

۲۔ متکلمین و حکمائے اسلام کا وہ گروہ جس نے دیانتداری سے اسلام کا دفاع کیا جس نے نہ صرف یونانی علوم و فنون کا گہرا مطالعہ کیا اور اس کو ذہن و فکر کا جز بنایا بلکہ جنہوں نے ان تصورات کو اسلامی رنگ دیا، ان میں اسلامی روح پھونکی اور ان کے مزاج عقلی کے لیے نیادینی سانچہ مہیا کیا۔ ان کی علمی خدمات کا دائرہ بہت وسیع اور گونا گوں ہے۔ مختصر آیوں سمجھنے کہ انہوں نے ایک طرف علوم عقلی کو آب و تاب بخشی اور دوسری طرف تاویل و تعبیر کے چہرہ زیا کو عقلیات کے رنگ و روغن سے سنوارا اور نکھارا۔

۳۔ ملاحدہ اور زنادقہ کا وہ طائفہ جس کے قومی پندار و زعم پر اسلام نے سخت ضرب لگائی تھی، جو قلب و ذہن کے اعتبار سے ہرگز مسلمان نہیں تھا اور جس نے فلسفہ و کلام کا روپ محض اس بنا پر دھار رکھا تھا کہ اس طرح وہ کامیابی کے ساتھ اپنے لٹھ اندہ خیالات کو مسلمانوں میں پھیلا سکتا تھا۔

متکلمین اور حکمائے اسلام کی تبلیغی و دفاعی خدمات کے اعتراف کے باوجود اور اس اقرار کے باوصف کہ ان کی علمی و فکری کاوشوں سے فلسفہ و کلام کی جدت طرازیوں میں اچھا خاصا اضافہ ہوا ہے اور علوم و فنون کے قافلے بڑی حد تک آگے بڑھے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ بالواسطہ یا بلاواسطہ ان کی مساعی سے ایسی عقلیت ضرور پیدا ہوئی ہے جس نے حجیت و استناد

کے مسلمہ اصولوں سے انحراف کیا ہے جس سے عقیدہ و عمل کا محور بدلا ہے اور سمعیات کے جائز اور ضروری وقار کو صدمہ پہنچا ہے۔

یعنی ان عقلیت زدہ حضرات نے ایک طرف تو عقل و سمعیات کے مابین مزعومہ خلیج کو وسعت دی اور تناقضات کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا تاکہ ان کو عقل و خرد کے تقاضوں سے متصادم قرار دیا جاسکے اور دوسری طرف اس نقطہ نظر کی اشاعت کی کہ شریعت و عقل میں تناقض کی صورت میں ترجیح بہر حال عقل ہی کو ہونا چاہیے، سمعیات کو نہیں۔ ان کے اس موقف کو علامہ نے ذیل کے جچے تلے الفاظ میں پیش کیا ہے:

اذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية او السمع والعقل او النقل والعقل او الظواهر النقلية والقواطع العقلية او نحو ذلك من العبارات فاما ان يجمع بينهما وهو محال. لانه جمع بين النقيضين واما ان يراد جمعاً واما ان يقدم السمع وهو محال لان العقل اصل النقل فلما قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو اصل النقل والقدح في اصل الشيء قدح فيه فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جمعاً فوجب تقديم العقل ثم النقل اما ان يتاول واما ان يفوض. [۱]

ترجمہ: جب اولہ سمعیہ و عقلیہ میں تعارض رونما ہو، یا سمع و عقل یا نقل و عقل باہم ٹکرائ جائیں، یا ظواہر نقل اور قطعیات عقلی میں تصادم دکھائی دے، تو اس صورت میں یا تو ان دونوں کو بیک وقت مانا جائے گا، لیکن یہ محال ہے کیونکہ اس سے جمع بین النقيضین لازم آئے گا یا سمع کو عقل پر ترجیح دی جائے گی، اس میں استحالہ ہے اور وہ یہ ہے کہ نقل کی بنیاد بھی عقل ہی پر تو ہے، اس لیے اگر نقل کو ترجیح دی گئی تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ یہ اس عقل کے حق میں بھی قدح کے مترادف ہے جس پر کہ خود نقل کا کارخانہ قائم ہے اور اس لحاظ سے نقل کو مقدم ٹھہرانے سے گویا نقل و عقل دونوں پر ہم نے اعتراض کیا، لہذا انسب یہی ٹھہرا کہ عقل کو ترجیح دی جائے اور نقل کی یا تو تاویل کی جائے اور یا پھر اس کے معاملہ پر تفویض

اور خاموشی اختیار کی جائے۔

شریعت کا مرکز عقل سمعیات ہیں اور علامہ کی رائے میں متکلمین نے عقیدہ واثقات کو اسی مرکز سے دور ہٹانے کی شعوری یا لاشعوری کوشش کی ہے۔ علامہ کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے کہ مسلمانوں کو اس مرکز سے ہٹانے کی ذمہ داری تنہا فلسفہ و حکمت کے سر نہیں ڈالی جاسکتی، اس میں تصوف کے انتہا پسندانہ افکار کو بھی دخل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ فلسفہ نے اگر نصوص و روایات کو شک کی نظر سے دیکھا اور حکمت و خرد کی فسوں سازیوں پر ضرورت سے زیادہ زور دیا تو تصوف کی شعبہ طراز یوں نے ذوق و وجدان کے انکشافات کو علم و عرفان کی آخری سرحد قرار دیا۔ فارابی اور ابن مہشر بن فاسک اور اس کے اتباع نے اگر فلسفی کے مقام کو انبیاء کے مرتبہ عقلی سے بھی آگے تک اچھال دینے کی کوشش کی تو ابن العربی، الطائی وغیرہ ان سے پیچھے نہیں رہے، انہوں نے بھی ”خاتم الاولیاء“ کے مقام کو انبیاء کے مقام فضیلت سے کہیں اونچا قرار دیا۔ [۱]

کیا حکماء و متکلمین خلاف اسلام محاذ میں شریک تھے؟ ایک غلط فہمی کا ازالہ

تعارضِ ادلہ کے سفسطہ کو جن لوگوں نے پیش کیا اور سمعیات کے مقابلے میں عقل و خرد کے نتائج کو رائج ٹھہرایا، ان میں قرامطہ اور اخوان الصفاء کے مرتبین کے علاوہ فارابی، ابن سینا، سہروردی، ابن رشد اور غزالی کا نام سرفہرست ہے۔

علامہ نے اس نزاع کے جواب کا کیا حکیمانہ موقف اختیار کیا؟ اور کس طرح عقل و دین کے درمیان تعارض و تضاد کی جو خلیج حائل ہو گئی تھی اس کو پاٹنے کی مقدور بھر کوشش کی۔ اس کی تفصیلات تو آگے آئیں گی، یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ نہایت ضروری ہے، ہم مانتے ہیں کہ اسلام کی شوکتِ تسخیر نے نہ صرف عجم کے پندار و تعصب کو بری طرح مجروح ہی کیا تھا بلکہ ان میں منقمنانہ جذبات کو بھی بری طرح ابھار دیا تھا۔ ہم اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام کی تاریخ، حدیث، فقہ اور دینیات کے صاف ستھرے تصور کو بگاڑنے میں بڑی

حد تک ان عناصر کی ریشہ و انیوں کا دخل ہے اور ان کی ان مخالفانہ کوششوں سے اسلام کو سخت نقصان پہنچا ہے۔ نیز اس بات کے مان لینے میں بھی قطعی تامل نہیں ہے کہ ایک گروہ نے بھرپور کوشش کی ہے کہ مذہب و دانش میں خصوصیت سے تنافر و اختلاف کے پہلوؤں کو نمایاں کیا جائے اور امت مسلمہ کے رخ کو جھیت و استناد کے جانے بوجھے پیانوں کی طرف سے ہٹا کر عقل و خرد کے خود تراشیدہ اقسام کی طرف موڑ دیا جائے۔ یہ ساری باتیں اپنی جگہ صحیح ہیں۔ لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ غزالی، رازی، سہروردی اور ابن رشد ایسے حضرات اس مخالف اسلام محاذ میں شریک تھے جیسا کہ علامہ کی تصریحات سے ظاہر ہوتا ہے۔ یا یہ کہ ظواہر کی تاویل و تعبیر کا مسئلہ حقیقی یا ضروری نہیں تھا بلکہ محض ملاحظہ اور نزاد قہ کا پیدا کردہ تھا۔

فلسفہ دین کا ایک ادنیٰ طالب علم بھی اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ فکری ارتقاء کے سلسلے میں تعبیر و تاویل کے کچھ مرحلے قطعی ایسے آتے ہیں جہاں ظواہر الفاظ سے کام نہیں چلتا۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ دین کے کچھ اونچے حقائق ایسے بھی ہیں کہ جن کی قلمت زیبا پر الفاظ و حروف کا جامہ راس نہیں آتا۔ اسی حقیقت کو آپ اس طرح بھی ادا کر سکتے ہیں کہ انسانوں میں فہم و ادراک کی سطحیں ایک جیسی نہیں ہوتیں اور علوم عقلیہ کے فروغ سے ان میں اچھا خاصا تفاوت پیدا ہو جاتا ہے۔ کچھ لوگوں کی فکری تسکین کا سامان اگر تشبیہات و تمثیلات کے دلچسپ انداز سے مہیا ہوتا ہے تو کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی ذہنی لطافتیں تشبیہ و تمثیل سے اطمینان حاصل نہیں کر پاتیں۔ یہ حقائق کو تجرید و تنزیہ کی علمی شکل میں دیکھنا چاہتے ہیں۔

اگر ہمارا یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک حکیمانہ کتاب میں انسانی سطح کے اس قدر ترقی اختلاف کی رعایت قطعی ملحوظ رہنا چاہیے۔ اس کا یہ مطلب بھی ہے کہ عقل و دانش کی ضیاء افروز یوں سے تاویل و تعبیر کے سلسلے میں ایسے موڑ آنے چاہئیں کہ جہاں ظواہر الفاظ سے ہٹ کر معنی و مفہوم کو مجاز و استعارہ کے آئینے میں دیکھا جاسکے اور وقت کے تیز رو دھاروں کا ساتھ دیا جاسکے۔

مزید بر آں مذاہب عالم کے تحقیقی مطالعے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب بھی کسی قوم نے صرف الفاظ و حروف کی اہمیتوں پر زور دیا اور متن و الفاظ کی گہرائیوں میں اترنے کی کوشش نہیں کی یا فقہ و کلام کے پیچیدہ حقائق اور لطائف دین کی تشریح کے سلسلے میں تعبیر و تاویل کی وسعتوں کو درخور اعتنا نہیں سمجھا ہے کہ تو اس کا بیشتر نتیجہ یہ نکلا ہے فکر و اجتہاد کی تخلیقی قوتیں عقیق ہو گئی ہیں، ذہن کی تازہ کاریاں ختم ہو گئی ہیں اور متحرک و حیات آفرین دین بے جان اور ٹھس ہو کر رہ گیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے تعارضِ ادلہ کے سلسلے میں جو عبارت نقل کی ہے وہ قریب قریب وہی ہے جس کو رازی نے اساس التقدیس میں بیان کیا ہے۔ [۱] اس سے ذرا آگے حکمت و مشابہات کی بحث ہے جس میں رازی نے بہ تصریح بتایا ہے کہ عقائد و صفات کی بحثوں میں حکمت کو بنیاد قرار دینا چاہیے اور مشابہات کی تاویل کرنا چاہیے۔ اس فصل میں ایک لطیف بحث اس امر سے متعلق بھی ہے کہ حکمت و مشابہات کی تعیین کن اصولوں کے تحت کی جائے، جبکہ اشاعرہ اور معتزلہ دونوں ہی اپنی مقصد برآری کے لیے آیات پیش کرتے اور ان کی روشنی میں اپنے دعویٰ کو آگے بڑھاتے ہیں۔

ہم پوری ذمہ داری سے کہتے ہیں کہ رازی کی اس بحث سے جو تاثر پیدا ہوتا ہے وہ مخالفانہ ہرگز نہیں ہے، نہ اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ شریعت کے مقابلے میں عقل و دانش کی اہمیتوں کو کچھ زیادہ اہمیت دی جائے۔ ان کی غرض و غایت صرف یہ ہے کہ صفات کے معاملے میں کچھ مشکلات پیش آتی ہیں اور وہ یہ ہیں کہ ذہن کہیں کہیں کھلا ہوا تعارض محسوس کرتا ہے یعنی کہیں کہیں تجسیم کے لوازم یا مضممنات اس درجہ واضح ہوتے ہیں کہ ان کو بعینہ تسلیم کر لینا کم از کم کسی حکیمانہ دماغ کے لیے آسان نہیں ہوتا۔

اس صورت میں تاویل ناگزیر ہو جاتی ہے اور عقل و دانش کی رہنمائی میں ایسے قدم اٹھانا ہی پڑتے ہیں، جن سے یہ تعارض نہ صرف رفع ہو جائے بلکہ دل تسکین و طمانیت کی

خنکی محسوس کرنے لگے۔

ابن رشد کی فصل المقال کے صفحات ہمارے سامنے ہیں، ان میں بھی ”حدود تاویل“ پر ایک نفیس بحث ثبت ہے۔ ان کا ذہنی و فکری اشکال بھی بعینہ وہ ہے جو رازی کا ہے۔ تاویل و تعبیر کے بارے میں ان کے اس نکتے کا تو جواب نہیں دیا جاسکتا کہ جب ایک فقیہ بعض ادلہ کی حکمی و استواری کے پیش نظر الفاظ کی تاویل کا مجاز ہے اور اسے بالاتفاق یہ حق دیا جاتا ہے کہ کسی لفظ کی حقیقی دلالت سے قطع نظر کر کے مجازی معنی پر اکتفا کرے کیونکہ دلیل کا اقتضا یہی ہے، بعینہ یہی حق الہیات میں ایک حکیم کو کیوں حاصل نہیں!

غزالی کا مسلک بھی ڈھکا چھپا نہیں۔ ان کے دل و دماغ میں اسلامی عقائد کا جو رچاؤ ہے، وہ ان کی تمام تصنیفات سے عیاں ہے۔ احیاء میں کئی مقامات پر انہوں نے مجاز و حقیقت کی نازک بحثوں کو چھیڑا ہے اور تاویل و تعبیر کو توازن و اعتدال کے ایسے سانچوں میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے، جن سے نہ تو کتاب و سنت کی تصریحات کو کسی درجے میں بھی کوئی نقصان پہنچے اور نہ عقل و خرد کے تقاضے ہی مجروح ہونے پائیں اور یہی توازن فکر تو ہے کہ جس کی وجہ سے یہ عالم اسلامی میں غیر معمولی طور پر مقبول ہوئے۔ ان کے بارے میں قاضی ابوبکر بن العربی کی یہ تنقید بالکل صحیح ہے۔

دخل فی بطون الفلاسفة ثم اراد ان یخرج منهم فما قد روا [۱]

ترجمہ: وہ فلاسفہ کے حلقوں میں داخل تو ہوئے مگر سعی و ارادہ کے باوجود اس سے کبھی باہر نہ ہو سکے۔

لیکن صرف ان معنوں میں کہ شریعت و تصوف سے انتہائی وابستگی کے باوجود بھی فلسفہ و دانش کے صحت مند اثرات اور لطائف سے ان کا قلب و ذہن کبھی محروم نہ اختیار کر سکا۔

قرامطہ اور اخوان الصفاء کے مرتبین کے بارے میں علامہ نے جس سوء ظن کا اظہار

کیا ہے وہ البتہ صحیح ہے۔ چنانچہ اخوان الصفاء کے اوراق میں تعلیم کے مخصوص انداز دعوت کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ اس میں پہلے تو انھوں نے علوم و فنون کی ایک جنت تعمیر کی ہے اور فلسفیانہ خیالات و افکار کا ایک پر شکوہ محل بنایا ہے جس میں طبعیات، مابعد الطبعیات، منطق اور نفسیات کے مختلف دبستان نظر و بصر اور توجہ و التفات کے گوشوں کو بے اختیار اپنی طرف کھینچتے ہیں اور پھر ایک قاری جب اس جہت فکری کی سیر سے فارغ ہو لیتا ہے اور ان کے علم و ہنر اور ذوق و سلیقہ کے کرشموں سے، ان کے علم و فضل کا اچھی طرح اندازہ لگا لیتا ہے تو کیا دیکھتا ہے کہ آگے عقائد و افکار اور تصورات دینی کی ایک نئی بستی بسائی گئی ہے، جس میں ارسطو کی تجرید بھی ہے، مجوسیت کا تہذیبی ورثہ بھی ہے، ہندو تصوف کی جھلکیاں بھی ہیں اور باطل و دنیوی کے پرانے توہمات کی طرف طرازیوں بھی۔ لطف یہ ہے کہ ان تمام بوقلمونیوں کو اس حسن ترتیب سے پیش کیا گیا ہے کہ کہیں بھی خیالات و افکار کی اجنبیت و بے گانگی کا احساس نہیں ہو پاتا۔ اس پوری کتاب میں مرتبین نے کوشش کی ہے کہ اسلام کے نام پر ایک مخصوص اور متوازی نظام فکر پیش کیا جائے، جس میں الفاظ، اصطلاحات اور عنوان کی حد تک تو اسلام کو استعمال کیا جائے مگر اس کی روح، اساس اور اس پر مبنی فکر و عمل بالکل جدا گانہ نوعیت کا ہو۔ ہم ڈاکٹر طرزی حسین کی اس رائے سے بالکل متفق ہیں کہ یہ دراصل ایک سیاسی گروہ تھا جس کو سطوت و اقتدار کی طلب و ہوس نے اندھا کر رکھا تھا جو عباسیوں سے خوش تھا اور نہ فاطمیین کے طرز حکومت سے ہی مطمئن تھا۔ یہ گروہ چاہتا تھا کہ ان دونوں کا تختہ الٹ کر ایک نئے نظام حکمرانی کی طرح ڈالی جائے۔ ظاہر ہے کہ اتنے بڑے انقلاب کے لیے ایک نئے انداز فکر اور ایک نئے فلسفہ حیات کی ضرورت تھی۔ اس لیے یہ لوگ مجبور ہوئے کہ تمام مسلمانوں سے ہٹ کر ایک نئے طرز فکر کو ایجاد کریں۔ اخوان الصفاء ان کی اسی جدت طرازی کی آئینہ دار ہے۔ [۱]

فارابی اور ابن سینا ٹھیکہ فلسفی ہیں اور ارسطو کے نظریات کے ایسے مخلص اور پُر جوش

ترجمان ہیں کہ اگر ارسطو زندہ ہوتا تو ان کی ذہانت اور علمی کاوشوں کی دل کھول کر داد دیتا۔ ان کے بارے میں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے یونانی فکر کو جس شیفنگی، جس عشق اور مرعوبیت کے تحت پیش کیا ہے، اس کا منطقی تقاضا یہی تھا کہ اسلامی عقائد و تصورات کے ساتھ ان کی عقیدت و وابستگی کا رشتہ نسبتاً کمزور نظر آئے۔ چنانچہ عملاً یہی ہوا بھی ہے۔ یہ مسلمان ضرور ہیں مگر ان کے قلب و ذہن پر ارسطویٰ طرح سوار ہے۔

اعترافِ حقیقت، اولہ میں باہم تعارض نہیں۔
علامہ کے اٹھارہ دلائل کی تفصیل!

ہمارے اس دفاع کے باوجود اسلامی تاریخ میں ایسے ذہن کی بہر حال نشاندہی ہوتی ہے جس نے سمعیات کے مقابلے میں عقل و خرد کے تقاضوں کو مقدم ٹھہرایا اور ان میں تناقض و اختلاف کے پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہمیں اس حقیقت کے مان لینے میں بھی کوئی ذہنی دشواری محسوس نہیں ہوتی کہ علوم و فنون اور فلسفہ و حکمت کے ارتقاء و فروغ سے جبکہ اس کے ساتھ ساتھ صحیح دینی تربیت کا فقدان شامل ہو، غیر شعوری طور پر ذہن اس طرح کے بن جاتے ہیں اور تاویل کا ایسا انداز قائم ہو جاتا ہے کہ حقائقِ دینی اور حقائقِ عقلی میں توازن و اعتدال قائم نہیں رہ پاتا۔ علامہ کی تمام تر گفتگو کا محل دراصل یہی عدم توازن ہے۔ اور عقل و دین میں کسے تقدم حاصل ہے؟ یہ سوال دراصل اسی عدم توازن کا کرشمہ ہے۔

نقل و سمع کے اس تقابل میں سفسطہ کی کونسی نوعیت پنہاں ہے؟ اس سلسلے میں علامہ نے جو اٹھارہ وجوہ بیان کی ہیں اور اس انداز، گہرائی اور دقتِ نظر سے اس مسئلے کا جائزہ لیا ہے کہ جس سے مسئلہ صفات کے قریب قریب تمام اہم پہلو بحث و نظر کی زد میں آ گئے ہیں۔ ان میں تفسیر، لغت، فقہ، کلام اور فلسفہ کے وہ شاہکار اور جواہر پارے جلوہ فگن ہیں جو بحیثیت مجموعی کسی مصنف کی کتاب میں پائے نہیں جاتے۔

ان سے علامہ کی انفرادیت، جامعیت اور علوم و معارفِ اسلامی کے بارے میں

وسعتِ نظر کا خاص اندازہ ہوتا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ تکرار و اعادہ کو حذف کر کے کم از کم اس مواد کو صفحاتِ قرطاس پر ضرور بکھیریں جس کا تعلق دینیات کے مقابلے میں عقل و خرد کے موقف سے ہے۔

اس مرحلے پر ہم تفصیلی تنقید سے عداً و امن کشاں رہیں گے اور اختصار کے ساتھ صرف علامہ ہی کے افکار کو ملخصاً پیش کرنے پر اکتفا کریں گے۔

۱۔ علامہ کا کہنا ہے کہ جو لوگ تعارضِ اولہ کے نظریہ کو اچھالتے ہیں اور پھر تاویل و تعبیر کی اہمیتوں پر زور دیتے ہیں ان میں پہلا نقص تو یہ ہے کہ یہ خود آپس میں متفق نہیں۔ ان میں کچھ لوگ تو ایسے برخود غلط ہیں جو یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام نے اللہ، آخرت، جنت و دوزخ اور ملائکہ سے متعلق ایسے امور و کیفیات کو بیان کیا جو حقیقت الامر کے مطابق نہیں ہیں۔ مثلاً یہ کہ اللہ ایک ”عظیم جسم“ سے تعبیر ہے۔ اخروی زندگی میں اجسام و ابدان کا بعینہ اعادہ کیا جائے گا یا یہ کہ جنت کے لذائذ اور جہنم کی ایذا کو شیاں جسمانی و مادی نوعیتوں کی حامل ہوں گی۔ حالانکہ یہ سب تصریحات تاویل طلب ہیں۔ مگر انبیاء نے یہ خلاف واقعہ چیزیں اس مصلحت کے تحت بیان کی ہیں کہ اس کے بغیر عوام کے ذہنوں میں ان حقائق کا اتار دینا ناممکن تھا۔ ابن سینا نے رسالہ الضحویہ میں یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ اس گروہ کو اہل الوہم و التخیل کے نام سے موسوم کرنا چاہیے۔ [۱] ان میں پھر دو گروہ ہیں۔ ایک وہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ انبیاء حقیقت نفس الامری کو جانتے بوجھتے تو ہیں مگر عوام کی ذہنی سطح کے پیش نظر بیان نہیں کرتے۔ دوسرا گروہ اس سے آگے بڑھ کر یہ بڑھانکتا ہے کہ خود انبیاء کا علم بھی انہی ظواہر تک محدود ہے اور علم و ادراک کا یہ شرف صرف حکماء اور فلاسفہ کو حاصل ہے۔ وہ صرف ظواہر پر قناعت نہیں کرتے بلکہ ان کے پیچھے معنی و حقیقت کی جو جلوہ طرازیں ہیں ان سے بھی بہرہ مند ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ [۲]

دوسرا گروہ جس کو بجا طور پر اہل التحریف و التاویل کے لقب سے ملقب کرنا چاہیے،

۱۔ موافقہ صحیح المنقول، ص ۳

۲۔ یہی ماخذ اور یہی صفحہ

ان کا یہ عقیدہ ہے کہ انبیاء نے سرے سے ایسے ظواہر کی تلقین ہی نہیں کی کہ جس سے ”جسمانیت“ پر استدلال کیا جاسکے۔ یہ ایسی تمام تصریحات کی تاویل کرتے ہیں کہ جن سے صفات کا اثبات ہوتا ہے یا جن سے معانی، کسی قدر جسم کے سانچے میں ڈھلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ تاویل کے سلسلے میں یہ عجیب و غریب مجازات و استعارات کی آڑ لیتے ہیں۔ یہ موقف بعینہ وہی ہے جس کو معتزلہ، کلابیہ، سالیہ، کرامیہ اور حضرات تشیع نے اختیار کیا ہے۔ [۱]

۲۔ اسی سیاق میں علامہ نے اس تفسیری لطیفہ کی نشاندہی کی ہے کہ لفظ ”تاویل“ سے کیا مراد ہے۔ فلسفہ زدہ حضرات اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ تاویل سے مقصود یہ ہے کہ دلالت الفاظ کے اصلی رخ کو ظاہر سے پھیر کر خود ساختہ معانی کی طرف موڑا جائے، چاہے مشکلم کا وہ منشاء ہو، چاہے نہ ہو۔

علامہ کی رائے میں یہ انداز استدلال تحقیقی نہیں بلکہ ”دفع معارض“ کے قبیل سے ہے۔ تاویل کا قرآنی مفہوم یہ ہے کہ کلام کی صحیح تفسیر بیان کی جائے اور یہ معلوم کرنے کی سعی کی جائے کہ مشکلم کا کیا منشاء ہے۔ چنانچہ یہ جو قرآن حکیم میں آیا ہے:

وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ۔ (آل عمران)

ترجمہ: اور اس کی ”تاویل“ کو بجز اللہ کے کوئی نہیں جانتا۔

تو اس سے مراد تعبیر و تفسیر کا وہ انداز نہیں جو مجازات و استعارات کے سہارے آگے بڑھتا ہے، بلکہ اس سے مراد حقیقتِ نفس الامری ہے۔ [۲]

تعارضِ ادلہ کی بحث جن سہ گونہ نقاط پر مبنی ہے، وہ خود بحثِ طلب ہیں اسی ضمن میں سمعیات و عقلیات کی بحث آگے بڑھاتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ حکماء و مشکلمین نے اپنے استدلال میں جن مقدمات کو ترتیب دیا ہے وہ حسب ذیل تین

۱۔ ایضاً، ص ۵۴

۲۔ یہی ماخذ اور یہی صفحہ

نقاط پر مرکوز ہیں۔

۱۔ یہ کہ تعارضِ ادلہ حقیقی اور ثابت شدہ ہے۔

۲۔ رفعِ تعارض صرف چار ہی صورتوں میں منحصر ہے۔

یا تو ان دونوں میں جمع و توفیق کی کوشش کی جائے۔

یا یہ دونوں بیک وقت مراد و مقصود ہوں اور اگر ان دونوں کا تسلیم کر لینا محال ہو تو پھر دو ہی باتیں ہیں یا ان میں تاویل سے کام لیا جائے اور یا تفویض سے۔

۳۔ عقل بمنزلہ اصل اور اساس کے ہے اور اس میں قدح و اعتراض نفسِ دین میں قدح و اعتراض کے مترادف ہے۔

علامہ کہتے ہیں کہ یہ چاروں مقدمات محلِ نزاع ہیں اور ان میں ایک بھی ایسا نہیں جو تجزیہ و تحلیل کی جراحاتوں کا تحمل ہو سکے۔

مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ یہاں دو دلیلیں باہم متعارض ہیں، چاہے دونوں سمعیات سے متعلق ہوں یا دونوں عقلیات کے دائرے میں ہوں اور اس سے بھی بحث نہیں کہ ان میں ایک عقلی ہو اور ایک سمعی تو اصل اور فیصلہ کن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ دونوں قطعی ہیں؟ یا دونوں ظلیات کے قبیل سے ہیں یا ان میں ایک قطعی اور ایک ظنی ہے۔

ظاہر ہے اگر دونوں قطعی ہیں تو ان میں بہ اتفاق عقلاء تعارض و تناقض کا سوال ہی نہیں ابھرتا، چاہے دونوں سمعی ہوں، دونوں عقلی ہوں، یا ایک سمعی اور ایک عقلی ہو کیونکہ دلیلِ قطعی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس کا مدلول و معنی نہ صرف متحقق و ثابت ہے بلکہ ضروری الثبوت ہے اور اس میں کہیں بھی ابطال و سفسطہ کی دخل اندازیاں پائی نہیں جاتیں۔

تعارضِ ادلہ کی دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ دونوں دلائل ظنی ہوں اور قطعیت و تحقق سے مر جوح ہوں، اس صورت میں ہم دیکھیں گے کہ دوسرے قرائن و شواہد کی روشنی میں ان میں کون رائج ہے اور کون مرجوح، اور جب کسی دلیل کا رائج ہونا قرائن و شواہد سے پایہ ثبوت کو پہنچ جائے گا تو اسے بہر حال مقدم قرار دیا جائے گا۔

ممکن ہے کچھ حضرات اس تجزیے پر یہ اعتراض پیش کریں کہ دلیل سمعی قطعی کیونکر ہو سکتی ہے۔ علامہ کا اس پر چبھتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ خود عقل و خرد کا ہر ہر استدلال قطعی کب ہے؟ ہم جب کسی عقلی استدلال کو مانتے ہیں تو اس بنا پر تھوڑا مانتے ہیں کہ اس کا تعلق فکر و اندیشہ کی شعبہ طراز یوں سے ہے، بلکہ محض اس بنا پر تسلیم کرتے ہیں کہ یہ قطعیت و استواری لیے ہوئے ہے۔ اسی طرح سمعیات کا دائرہ وسیع تر ہے اور اس میں صرف انہی چیزوں کو پذیرائی حاصل ہوگی جو قطعیت کے درجے پر فائز ہوں گی، دوسری چیزوں کو نہیں۔ مثلاً عبادات کا وجوب، فواحش و ظلم کی حرمت، توحید صالح اور مکافات و معاد کا تصور، یہ سب عقائد ایسے ہیں جو سمعی ہونے کے باوجود قطعی ہیں۔

اس تجزیے سے ثابت ہوتا ہے کہ ادلہ میں قطعیت کی صورت میں تعارض و تناقض کو فرض ہی نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگر ”قطعیت“ صرف عقلیات میں محصور نہیں ہے اور اس کا تعلق عقیدہ و دین کی تمام اقدار سے بھی ہے تو ان دونوں میں تخالف و تضاد کا ابھرنا کسی صورت میں جائز ہی نہیں۔ زیادہ سے زیادہ جو شے ممکن ہے، وہ یہ ہے کہ ان میں قطعیت کے درجات میں تفاوت ہو یا پھر دونوں ظنی ہوں۔ دونوں صورتوں میں فیصلہ آسان ہے۔ ہم اس کو ترجیح دیں گے جسے زیادہ قرآن و شواہد کی تائید حاصل ہوگی۔

اسی تجزیے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حل و تعارض کی جن چار صورتوں کو اڈل فرض کیا گیا تھا وہ بھی صحیح نہیں، یعنی یہ کہ یا دونوں میں جمع و توفیق کی کوشش کی جائے اور یا پھر دونوں یکساں طور پر مراد و مقصود ہوں، اور یہ دونوں شکلیں چونکہ استحالہ لیے ہوئے ہیں اس لیے چار و ناچار تاویل یا تفویض کا مسلک اختیار کیا جائے۔ تاویل کا یہ مطلب ہے کہ دلیل عقلی کو سمعی پر ترجیح دی جائے۔ تقسیم کی یہ صورت اس لیے غلط ہے کہ تقدیم کا اصلی سبب قطعیت ہے کسی دلیل کا عقلی و سمعی ہونا نہیں، اس لیے کہ یہ عین ممکن ہے کہ ظنی مگر عقلی دلیل کے مقابلے میں ایسی دلیل سمعی کو مقدم قرار دیا جائے جو درجہ قطعیت پر فائز ہو۔ [۱]

کیا دین کے معاملے میں عقل کو اولیت حاصل ہے؟ سوال کا تجزیہ اور تحقیق

۳۔ تعارض اولہ کے سلسلہ میں تیسرا اہم نقطہ یہ تھا کہ عقل کو اولیت و اصلیت حاصل ہے، اور اگر ہم اس کو اس کے فطری حق سے محروم کر دیں گے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خود دین جو عقل ہی پر مبنی ہے، قابلِ اعتراض قرار پائے گا۔

علامہ اس موقوف سے متفق نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ سوال اچھی خاصی وضاحت و تعین چاہتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں عقل، نقل کی اصل اور بنیاد ہے تو دریافت طلب یہ امر ہے کہ آیا اس کے معنی یہ ہیں کہ دینی حقائق کا ثبوت نفس الامر میں عقل و وجدان کی طرفہ طرازیوں پر موقوف ہے یا اس کا یہ مطلب ہے کہ دینی حقائق کی صحت و استواری کا تعلق علم و ادراک کی برائیوں سے ہے۔

اگر اول الذکر صورت مراد ہے تو کوئی عقل مند شخص اس کا قائل نہیں ہو سکتا۔ حقائق شرعی خارج اور نفس الامر میں ثبوت کے لیے عقل و خرد کی منت پذیر یوں سے قطعی آزاد ہیں۔ وہ اپنی جگہ ثابت شدہ و قائم ہیں، اگرچہ ہم نہ جانتے ہوں کیونکہ عدم علم عدم شے کو مستلزم نہیں۔ مثلاً اللہ کا وہ رسول برسر حق ہے جس کو کہ اس نے دنیا کی ہدایت و اصلاح کے لیے بھیجا ہے۔ اگر ہم اس حقیقت سے آگاہ اور واقف نہیں جب بھی وہ اللہ کا رسول ہے، اور اگر ہم نہیں جانتے جب بھی اس کی دعوت، اس کا منصب اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس کا تقرر و تعین ثابت شدہ حقیقت ہے۔ علم تو بڑی بات ہے خود ہمارا وجود بھی اس سلسلے میں غیر ضروری ہے۔ فرض کیجئے ہم میں سے کوئی بھی موجود نہیں، صرف اللہ کا ایک رسول موجود ہے، تو کیا ہمارے نہ ہونے سے وہ رسول نہیں رہے گا اور اس تقرب اور درجہ کمال سے محروم ہو جائے گا جس کی بنا پر ہم اسے منصب رسالت پر فائز سمجھتے ہیں۔

اسی طرح فرض کیجئے، کوئی انسان سطحِ ارض پر نعمت وجود سے بہرہ ور نہیں ہے تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کمال کا ثبوت مشکوک ہے۔ غرض یہ کہ اللہ،

اس کی صفات، اس کا رسول اور تمام بنیادی قدریں اپنی جگہ بغیر علم کی دخل اندازیوں کے ثابت اور متحقق ہیں۔

زیادہ وضاحت کے لیے یوں سمجھنا چاہیے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک خبری و نظری علم ہے اور وہ، وہ ہے کہ جس میں ”شے، معلوم“، علم و عرفان کی منت کشی سے کلیتہً آزاد ہو، جیسے اللہ کی صفات، حالانکہ انبیاء اور بعض دوسرے دینی حقائق ہیں کہ اپنی جگہ ثابت و موجود ہیں اور علم و عرفان کی حیثیت اس سلسلے میں محض ”شے، معلوم“ کے تابع کی ہے، متبوع کی نہیں۔ علم کی دوسری قسم وہ ہے جو عملیات سے متعلق ہے۔ اس کی معنی یہ ہیں کہ آپ جو کچھ کرنا چاہتے ہیں اس کا پہلے تصور کریں، اس کی جزئیات و تفصیلات کا نقشہ بنائیں۔ معلوم کی یہ شکل البتہ ایسی ہے کہ اس کو علم و ادراک پر موقوف و مبنی کہا جاسکتا ہے، لیکن یہ صورت یہاں زیر بحث نہیں۔

اگر عقل سے مراد ثانی الذکر ہے، یعنی یہ کہ دین کے حقائق کی صحت و استواری کا تعلق عقل و ادراک سے ہے اور غالباً متکلمین کا یہی منشا بھی ہے تو اس میں قابل غور یہ تنقیح ہے کہ عقل و ادراک سے آپ کی کیا مراد ہے۔ کیا وہ غریزہ، وہ ملکہ اور وہ صلاحیت ہے جو ہم سب میں بہ تفاوت درجات موجود ہے؟ یا وہ علوم و فنون ہیں جو اس سے مستفاد ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد وہ غریزہ اور ملکہ نہیں ہو سکتا جو سمعیات و عقلیات دونوں کے لیے یکساں طور پر بمنزلہ ضروری شرط کے ہے۔ یہ قطعی غیر جانبدار ہے۔ اس کا اپنا کوئی مستقل موقف یا مسلک ہی نہیں۔ اس لیے یہ نہ کسی عقیدہ و نظریہ کا حامی ہے نہ مخالف۔

رہی دوسری صورت (یعنی یہ کہ اس سے مراد وہ علوم و فنون ہیں جن کو عقل و دانش کی کارفرمائیوں نے جنم دیا ہے) تو اس پر علامہ کا یہ چٹا تلا اعتراض ہے کہ ان عقلیات کا دائرہ تو ویسے لاتعداد علوم تک وسیع ہے کہ جن کا کوئی تعلق براہ راست دین سے نہیں ہے، اور دین ہے کہ اس کا دائرہ صرف ارشاد و ہدایت کے لطائف تک سمٹا ہوا ہے۔ اس صورت میں یہ تمام کے تمام علوم دینی حقائق کی دریافت و تحقیق کے سلسلے میں کس حد تک مدد و معاون ہو سکتے ہیں۔

دین تو چند گنے چنے مسائل کو پیش کرتا ہے جیسے اثباتِ صالح، توحیدِ صالح، رسالت و نبوت اور معاد وغیرہ مگر علوم و فنون ہیں کہ ان کی وسعتوں کی نہ اور ہے نہ چھوڑ..... ان حالات میں تمام علوم عقلی کو بغیر کسی تحقیق و تعین کے دین کی بنیاد و اصل ٹھہرانا اصولاً غلط بات ہے۔ نہ ان سے دینی حقائق کی صحت و استواری پر کوئی روشنی ہی پڑتی ہے اور نہ ان پر ان کا وجود و نبوت ہی مبنی ہے۔

پھر استدلال کا یہ انداز ان لوگوں کے نزدیک اور بھی غیر اہم ہے۔ علامہ جوینی اور آمدی کی طرح یہ سمجھتا ہے کہ توحید و نبوت کے مسائل نظری نہیں بلکہ یا تو ان کا ثبوت ایسا بدیہی اور ضروری ہے کہ ہر شخص جانتا بوجھتا ہے اور یا ایسا نظری ہے کہ اس کو پالینے کے لیے عقل و خرد کو زیادہ زحمت برداشت کرنا نہیں پڑتی۔ یا کم از کم منطق و فلسفہ کے چکروں میں پڑنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

پھر عقلیات میں ایک تقسیم یہ بھی ہے کہ وہ سب کے سب قطعی، ضروری اور صحیح نہیں، بلکہ ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جو قطعی باطل اور لغو ہیں۔ اس صورت میں بغیر کسی تعین اور تخصیص کے عقل و ادراک کے جملہ نتائج کو علی الاطلاق دین کی اصل کیونکر ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ [۱]

کتاب و سنت میں کہیں بھی عقلیاتِ مصطلکہ کی ضرورت پر روشنی نہیں ڈالی گئی۔ ۴۔ یہ نتیجہ بھی لائقِ مدغور ہے کہ قرآن حکیم اور حدیث و سنت کے ذخائر ہمارے سامنے ہیں۔ ان میں کہیں بھی عقلیاتِ مصطلکہ کی ضرورت و افادیت پر روشنی نہیں ڈالی گئی اور نہ کہیں کسی مسئلے کو ان پر موقوف و مبنی ہی ٹھہرایا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بارے میں قرآن میں سینکڑوں آیات ہیں مگر کہیں بھی یہ بحث موجود نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے صفات کا ظہور کب اور کس مرحلہ پر ہوا۔ اسی طرح یہ بھی مذکور نہیں کہ وہ جسم و جہت سے منزہ ہے یا نہیں ہے، نفیاً یا اثباتاً۔ یہ ساری بحثیں بعد کی ہیں۔ قرآن نے تو سادہ اور دل نشین انداز میں ان حقائق کی

پردہ کشائی کی ہے جن کا تعلق قلب و روح کی اصلاح یا نفس کے تزکیہ سے ہے۔ اس صورت میں عقلیات کو ان حقائق کے فہم و ادراک کے لیے خواہ مخواہ مقدم اور ضروری شرط ٹھہرانا کب جائز ہے، جبکہ قرآن نے ان کا ذکر تک نہیں کیا۔ [۱]

مسائل و عقائد میں صرف عقل و ادراک کو فیصلہ کن عنصر قرار نہیں دیا جاسکتا۔

رازی کا اعتراف

۵۔ رازی جو سرخیل عقلاء ہیں، انہوں نے نہایۃ العقول میں اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اگر کوئی شخص صانع کو مانتا ہے اور سیدھے سادے طریق سے اللہ پر ایمان رکھتا ہے تو تعبیر و تشریح کے عقلی اختلاف کی بنا پر اس کی تکفیر جائز نہیں۔ اس لیے کہ عقل و خرد نے اثبات صانع کے سلسلے میں جو دلائل پیش کیے ہیں اور صفات کی وضاحت میں جن پیانوں سے کام لیا ہے وہ خود مسلم نہیں بلکہ ان میں ایک ایک ایسا ہے جس کے بارے میں گفتگو ہو سکتی ہے۔ [۲]

۶۔ اگر بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ صفات کے ضمن میں ایسے مرحلے بھی آتے ہیں جب ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سمعیات کا فہم و ادراک عقل و خرد پر موقوف ہے، تب بھی یہ قطعی ضروری نہیں کہ ہم سمعیات اور عقل میں کوئی حقیقی تعارض فرض کر لیں۔ مثلاً حکماء جب یہ کہتے ہیں کہ صفات کی تشریح ایسے تنزیہی انداز سے ہونا چاہیے کہ جس سے تجسیم لازم نہ آئے تو ہمارا موقف یہ ہوگا کہ یہ صحیح ہے۔ ہم جب اللہ تعالیٰ کے لیے حیات، علم اور قدرت ایسی صفات ثابت کرتے ہیں تو ہم اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہتے کہ یہ صفات نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہیں۔ رہی جسمانیت تو اس کے نہ یہ قائل ہیں اور نہ ہم۔ پھر جب ایک فلسفی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ تجرید کے باوجود اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ کہے کہ وہ بیک وقت عاقل بھی ہے اور معقول بھی ہے اور عقل بھی۔ اسی طرح عاشق بھی ہے معشوق بھی ہے اور

۱۔ ایضاً، ص ۴۸ تا ۱۵۱

۲۔ ایضاً، ص ۵۳

عشق بھی، اور اس سے جسمانیّت کے شے پیدا نہیں ہوتے تو ہم جب صفات کا اثبات کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ وہ علیم بہ علم ہے اور قدیر بہ قدرت ہے تو اس سے تجسیم کے دوائی کیوں ابھریں۔ [۱]

۷۔ سمعیات پر عقلیات کے تقدم کا سوال اس بنا پر بھی مسترد کر دینے کے لائق ہے کہ دونوں کے مزاج و فطرت میں بڑا فرق ہے۔ جہاں سمعیات کا دائرہ یقین و قطعیت لیے ہوئے ہے، وہاں عقلیات سر اسر تناقض و تعارض کا شکار ہیں۔ عقل و خرد کے معاملے میں دو نقاط بنیادی حیثیت کے حامل ہیں۔ ایک یہ کہ عقل و ادراک کسی شے کا وصف لازم نہیں۔ ہو سکتا ہے ایک شخص موجود ہو مگر عقل و خرد کی دسترس سے باہر ہو۔ دوسرے خود عقل و ادراک میں مقدار و درجہ کا فرق اتنا عظیم ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے دو مختلف اشخاص یا دو مختلف گروہوں کے نتائج عقلی میں سے کسی ایک کی تصویب یا تغلیط سخت مشکل امر ہے، یعنی ایسے حالات میں دو متحارب گروہوں کے درمیان حق و باطل کا فیصلہ کرنا ناممکن ہے، جن کو عقل و خرد ہی کی طرف طراز یوں نے جنم دیا ہو۔ مثلاً رویت باری کی خوشخبری خود قرآن نے سنائی ہے مگر عقل فتن پرور نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا ”رویت“ کے معنی ”مرئی“ کو نظر و بصر کا ہدف ٹھہرانے کے ہیں یا اس کا تحقق اس کے بغیر بھی ممکن ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے یہ قطعی ناممکن ہے۔ عقل کسی ایسی رویت کا تصور نہیں کر سکتی جو ”مرئی“ کا احاطہ نہ کر پائے۔ دوسرا گروہ ضرورت عقلی ہی کی بنا پر اس کی تردید کرتا ہے۔ اس کے نزدیک رویت کا مفہوم اس کے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے کہ ”مرئی“ کو نظر و بصر کی زد میں لایا جائے۔ یعنی کسی حقیقت کا دیکھ لینا اور بات ہے اور وہ حقیقت جو دیدہ و بصر کی پرورش کا سامان بنی ہے اس کا محدود ہونا شے دیگر۔ اسی طرح یہ مسئلہ کہ اللہ تعالیٰ موصوف بہ صفات ہے، قرآن میں بہ تصریح مذکور ہے لیکن اس اتصاف کی نوعیت کیا ہے؟ اس میں عقلاء کے درمیان سخت اختلاف برپا ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کی ذات علیم تو ہے مگر علم کوئی علیحدہ صفت نہیں۔ بلکہ اسی کی ذات کی ایک تجلی ہے۔ قدیر ہے مگر قدرت کوئی علیحدہ وصف نہیں بلکہ اسی ذات کی کار فرمائی یا شانِ فعلیت کا ایک پہلو ہے۔ ٹھیک اسی طرح اس کی دیگر صفات کی توجیہ بھی اسی نہج سے ہوگی کہ یہ ایک ہی ذات کی تجلی و اظہار کے مختلف پہلو ہیں۔ دوسرا گروہ اثباتِ صفات کی اس تعبیر کو بالکل مہمل گردانتا ہے۔ اس کے نزدیک تجلی و اظہار کے مختلف پہلو مختلف مراکز اتصاف کے متقاضی ہیں۔ گویا علم کا اپنا ایک مرکز ہے، قدرت کا اپنا ایک محور ہے اور اسی طرح تجلی و نمود کی ہر ہر صورت الگ الگ صفات کی متقاضی ہے۔ علم الکلام کے پیدا کردہ اختلافات کا جائزہ لیجئے تو معلوم ہوگا کہ اس نوع کے کئی مسائل ہیں جن کے بارے میں خالص عقلی نقطہ نظر اور عقلی معیار کے تحت یہ فیصلہ کرنا از حد مشکل ہے کہ ان میں کون صحت و صواب کی استواریوں کو لیے ہوئے ہے اور کون غلط و باطل کو اپنے آغوش میں سمیٹے ہوئے ہے۔

بخلاف سمعیات کے یہاں نہ صرف، اختلاف و تعارض نہیں ہے اور ہر مسئلہ اپنی جگہ ثابت و مستحکم ہے، بلکہ اس کی غرض و غایت ہی یہ ہے کہ یہ ان تمام اختلافات کا قلع قمع کر دے کہ جن کو انسانی فہم کی نارسائیوں نے پیدا کر رکھا ہے۔

يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله و الرسول (النساء: ۵۹)

ترجمہ: اے مومنو! اللہ اور اس کے رسول کی فرمانبرداری کرو اور جو تم میں سے صاحب امر ہیں ان کی بھی اور اگر کسی بات میں تم میں اختلاف واقع ہو تو اس میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔

كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و انزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه (بقرہ: ۲۱۳)

ترجمہ: لوگوں کا ایک ہی مذہب تھا لیکن وہ آپس میں اختلاف کرنے لگے تو اللہ نے

ان کی طرف بشارت دینے والے اور ڈر سنانے والے بھیجے اور ان پر سچائی کے ساتھ کتابیں نازل کیں تاکہ جن امور میں لوگ اختلاف کرتے تھے، ان میں ان کا فیصلہ کر دے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ میں نے بحث و نزاع کے ان تمام مقامات کا جائزہ لیا ہے جو اہل فکر کے نزدیک قابلِ اعتراض ہیں۔ میں نے دیکھا ہے کہ کہیں بھی نصوص عقل و خرد سے متصادم نہیں۔ یہی نہیں، میں نے سمعیات کو عین تقاضائے عقل کے موافق پایا ہے۔ چنانچہ توحید، صفات، نبوت، معاد اور قدرو غیرہ مسائل کی جو تعبیر کتاب اللہ و سنت رسول کے مطابق ہے وہی از روئے عقل بھی صحیح ہے اور سمعیات میں جن چیزوں کو عقل کے خلاف سمجھا جاتا ہے، وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ان کی بنیاد احادیث موضوعہ پر ہے اور یا پھر ان میں کہیں دلالت و استنباط میں خلل ہے۔ تیسری کوئی صورت نہیں! بھلا انبیاء علیہم السلام کوئی بات خلاف عقل کیونکر کہہ سکتے ہیں:

ان الرسل لا یخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول
فلا یخبرون بما یعلم العقل انتفاء ہ بل یخبرون بما یعجز العقل من معرفتہ۔ [۱]

ترجمہ: انبیاء عقلاً محال اشیاء کی خبر نہیں دیتے، بلکہ ایسے حقائق کی اطلاع دیتے ہیں جن پر عقل و دانش متحیر ہوئے بغیر نہیں رہتی۔ بنا بریں ان کی خبر و اطلاع کبھی بھی ایسی چیزوں کے بارے میں نہیں ہوتی جن کی عقل نفی کرتی ہے بلکہ ایسی چیزوں کے بارے میں ہوتی ہے کہ جن کو پالینے سے عقل یکسر عاجز و قاصر ہے۔

ایک عجیب تناقض

اس سیاق میں علامہ نے ایک دلچسپ نکتہ کی نشاندہی کی ہے اور وہ یہ ہے کہ عقل و دانش کے ان مدعیوں کے طرز عمل میں تناقض دیکھئے کہ منطق، طبیعیات یا الہیات میں اگر ان کو اپنے پیرو مرشد سے اختلاف ہو اور یہ دیکھیں کہ ارسطو کے کلام میں خلل و فساد رونما

ہے، الاسکندر الافروڈیسی (Alexander of Aphrodisias) کی شرح میں غلطیاں ہیں، یا فارابی وابن سینا کے افکار میں تعارض اور الجھاؤ ہے تو ان مواقع پر ان کی رگ عقلیت نہیں پھڑکتی ہے اور یہ کہہ کر ان اغزشوں سے دست کش نہیں ہو جاتے کہ یہ غلط ہیں بلکہ ان کی باتوں کی تاویل کرتے ہیں اور یا پھر توقف سے کام لیتے ہیں۔ لیکن یہی معاملہ اگر دینیات میں پیش آئے تو ان کی حریت رائے فوراً بیدار ہو جاتی ہے اور یہ نہیں سوچتے کہ قرآن و حدیث کا مرتبہ ہماری عقل کے مقابلے میں کہیں اونچا، کہیں قرین قیاس اور مبنی بر صحت و صواب ہے لہذا یہاں بھی بتقاضائے حسن ظن مناسب تاویل یا توقف سے کام لینا چاہیے۔

یعنی جو حسن ظن ان کو ارسطو، فارابی اور ابن سینا سے ہے وہ اللہ اور اس کے رسول سے نہیں اور یہ دتیرہ صرف عقل و دانش کے مدعیوں ہی کا نہیں تمام ایسے حضرات کا ہے جنہوں نے ازراہ تقلید کچھ حضرات کو متبوع و امام قرار دے رکھا ہے۔ فلاسفہ اور متکلمین کو چھوڑیے، فقہا تک میں یہ کمزوری پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ایک شافعی، ایک حنفی، ایک مالکی یا حنبلی اکثر مسائل میں صریحاً دیکھتا ہے کہ اس کے امام سے سہو ہوا ہے اور اس کا استدلال کہیں کہیں جادۂ صواب سے ہٹ گیا ہے لیکن یہ اس سے دامن کشاں نہیں ہو جاتا اور یہ کہہ کر تقلید کی جکڑ بندیوں سے آزاد نہیں ہو جاتا کہ اس مسئلہ میں چونکہ میں کھلا ہوا انحراف محسوس کرتا ہوں اس لیے اسے چھوڑ دینے پر مجبور ہوں بلکہ تاویل، توقف اور تذبذب کا موقف اختیار کرتا ہے اور نہیں چاہتا کہ تابع و متبوع میں رشتہ و تعلق کی جو زاکتیں ہیں وہ کسی طرح بھی مجروح ہونے پائیں۔

تجرب ہے کہ ایک طرف تو تابع و متبوع کا رشتہ اس درجہ شدید ہے کہ ایک چیز کو غلط سمجھنے کے باوجود کوئی نہیں چاہتا کہ جس سلسلے یا شخص سے اس کا دامن عقیدت وابستہ ہے، اس سے اختلاف رائے کی نوبت آئے۔ دوسری طرف کتاب و سنت اور آنحضرتؐ کے ارشادات کے ساتھ لگاؤ کا یہ حال ہے کہ ہر شخص جب دیکھتا ہے کہ اس کی محدود اور کمٹی ہوئی عقلی صلاحیتیں کہیں کہیں حقائق دیدیہ کو سمجھ نہیں پاتیں تو فوراً یہ کہہ کر ان سے منہ پھیر لیتے ہیں

کہ عقل و فلسفہ کے پیانوں سے ان کی تائید نہیں ہو پاتی۔ کیا فکر و عقیدہ کے اس تضاد پر کبھی اس گروہ نے غور کیا ہے۔

کیا عقلیات کے نتائج غیر مشکوک اور قطعی ہیں؟

ریاضی و طبیعیات کے مفروضوں کا ایک سرسری جائزہ

۸۔ تعارضِ ادلہ کی بحث میں یہ سوال بھی ہمارے فیصلوں پر اثر انداز ہونے والا ہے کہ کیا عقلیات ہمیں اختلاف و نزاع کی تیز زائیوں سے نکال کر قطعیت و تعین کے حصارِ متین میں پہنچا دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ کیا عقل و خرد کے نتائج ایسے غیر مشکوک، حتمی اور ثابت شدہ ہیں کہ ان میں شک و ریب کی کوئی گنجائش ہی نہ نکل سکے یا ان کی حیثیت یہ ہے کہ ان سے شکوک اور ابھرتے ہیں اور تحیر و پریشانی میں اور اضافہ ہوتا ہے۔

ریاضی سے زیادہ عقلیات میں اور کونسا فن ہے جو اس درجہ استواری و قطعیت لیے ہوئے ہو۔ لیکن اسے بھی حرفِ آخر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ بطلیموس کی مشہور کتاب الجسطی ریاضی ہی کے نتائج پر مبنی ہے، کیا ساری کی ساری صحیح، مستند اور قطعی ہے۔ نہیں! ہرگز نہیں!! اس کے کئی مقدمات بحث طلب ہیں، اور کئی ایسے ہیں جو صراحتاً غلط اندازوں پر مبنی ہیں۔ ریاضی کے بعد طبیعیات کا درجہ ہے۔ اس میں بھی اختلافِ آراء کا ایک طوفان برپا ہے۔

مثلاً جسم کی حقیقت کیا ہے۔ یہی سوال جو اس فن میں بنیادی اہمیت کی حیثیت رکھتا ہے، طبعیین کے نزدیک حل شدہ نہیں۔ کوئی اسے مادہ و صورت سے ترتیب پذیر مانتا ہے۔ کوئی کہتا ہے، اجزاء لا تجزی سے بنا ہے اور کچھ ایسے بھی ہیں جو ان دونوں صورتوں کو تسلیم نہیں کرتے۔ پھر یہ اجزاء لا تجزی یا جو ہر فردہ کیا ہیں؟ اس بارے میں بھی روشنی کی کوئی کرن دکھائی نہیں دیتی۔ ابو عبد اللہ الخطیب جیسا معقولی، جوینی جیسا فاضل اور ابو الحسن بصری جیسا حاذق و دقیقہ رس، سب کو اپنے عجز کا اعتراف کرتے ہی بن پڑا ہے۔

شہرستانی، رازی اور ابن ابی الحدید کا اعتراف عجز

شہرستانی سے زیادہ معقولات کی پرہیز وادیوں سے کون آشنا ہوگا۔ اس نے ان اشعار میں فلسفہ و عقل کی نارسائیوں کو جس انداز سے بیان کیا ہے، اس سے عبرت حاصل ہوتی ہے:

لعمری لقد طفت المعاهد كلها
وسیرت طرفی بین فلک المعالم
فلم ارالا واضعاً کف حائر
علی ذقن اور قار عاسن نادم

جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے فکر و عقل کے تمام دائروں کا طواف کیا اور نظر و بصر کو ان تمام مرکوزوں میں گھوم پھر کر دیکھا کہ جن میں شب و روز فلسفہ و الہیات کے مسائل کا چرچا رہتا ہے۔ مگر میں نے کسی کو بھی یہاں مطمئن نہ پایا۔ جسے دیکھا انگشت بدنداں، حیراں و ششدر اور نادم و متاسف۔

رازی نے ”اقسام الذات“ کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں انھوں نے الہیات کے دقیق مسائل کی عقدہ کشائی کی کوشش کی ہے۔ لیکن شروع ہی میں اس بات کی تصریح کر دینا مناسب سمجھا ہے کہ اس فن کی حیثیت کیا ہے:

ان هذا اشرف العلوم وانه ثلاث مقامات العلم بالذات و الصفات
والافعال۔ وعلى كل مقام عقدة۔ فعلم الذات عليه عقدة هل الوجود هو
اماهة او زائدة على الماهية و علم الصفات عليه عقدة، هل الصفات
زائدة على الذات ام لا۔ و علم الافعال عليه عقدة هل الفعل مقارن للذات
او متاخر عنها۔۔۔ و من ذالذی وصل الى هذا الباب او ذاق هذا الشرب۔

ترجمہ: الہیات کا یہ فن تمام علوم پر فضیلت رکھتا ہے۔ اس میں تمام مقام یا بحثیں ہیں ذات کی بحث، صفات کی بحث اور افعال کی بحث اور ان تمام بحثوں میں ایک عقدہ یا پیچیدگی پنہاں ہے۔ مثلاً ذات کی بحث میں یہ عقدہ ہے کہ کیا وجود ماہیت سے تعبیر ہے یا اس سے زائد کوئی شے ہے۔ مسئلہ صفات میں یہ عقدہ ہے کہ یہ ذات سے علیحدہ اور زائد کوئی شے ہیں یا ذات ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ اسی طرح افعال میں یہ عقدہ حیران کن ہے کہ آیا باشعور ”انا“ کے مقارن ہیں یا اس انا سے متاخر ہیں..... کس نے دہلیز حقیقت تک رسائی حاصل کی ہے اور کون ہے جس نے شراب معرفت سے اپنے لب تر کیے ہیں۔ یعنی:

نہایۃ اقدام العقول عقال واكثر سعی العالمین ضلال
ترجمہ: عقل و فکر کی انتہائی پرواز تقلید و پابندی پر جا کر ختم ہوتی ہے اور علماء کی سعی و کاوش بیشتر گمراہی ہی پر مبنی ہے۔

وار و احنافی وحشة بین جسمنا

وحاصل دنیا ناذی و وبال

ترجمہ: ہماری روحمیں، ہمارے اجسام میں وحشت سے دوچار ہیں اور دنیا کی ساری تگ و دو کا حاصل تکلیف و وبال ہے۔

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

سوی ان جمعنا فیہ قال و قالوا

ترجمہ: ہم نے تمام عمر کی بحث و تمحیص سے اس کے سوا اپنے دامن میں اور کچھ نہیں سمیٹا کہ فلاں کا یہ قول ہے اور فلاں کا یہ قول ہے۔

کچھ اسی قسم کے تاثرات ابن ابی الحدید شارح نہج البلاغہ کے بھی ہیں جو شیعیت کے ساتھ ساتھ اعتزال و فلسفہ میں بھی اونچا مقام رکھتے ہیں۔ یہ فکر و روش کی غلط روی اور غلط کاری کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

فیک یا اغلوطة الفکر حارامری و انقضی عمری

سافرت منک العقول فما ربحت الا اذی السفر

فلحی اللہ الاولی زعمرا افک المعروف بالنظر

کذبوا، ان الذی ذکروا خارج عن قوۃ البشر

ترجمہ: تیری ابلہ فریبیوں کی وجہ سے مجھے ہمیشہ پریشانی رہی اور میری ساری عمر اسی حیرت و پریشانی میں کٹ گئی۔ عقل و دانش کے بہت سے قافلوں نے تیرے میدانوں کی خاک چھانی۔ لیکن اس سفر اور تگ و پو میں بجز زحمت سفر کے اور کچھ حاصل نہ ہوا۔ اللہ ان لوگوں کو ہلاک کرے جو تجھے نظر و اصابت سے بہرہ ور جانتے ہیں، یہ جھوٹے ہیں، یہ جس حقیقت کا

ذکر کر رہے ہیں، اس کا پالینا قوت بشری کے حدود سے خارج ہے۔

اور یہ علوم عقلیہ کی نارسائی ہی تو تھی کہ جس نے غزالی ایسے ذہین و نابغہ کو مجبور کیا کہ وہ فلسفہ و عقل سے دست بردار ہو کر تصوف و کشف میں پناہ ڈھونڈیں اور پھر آخر آخر میں اس کو بھی چھوڑ کر ریاض سنت کی شیم آرائیوں سے اپنے دل کو مہکائیں، حتیٰ کہ موت بھی آئے تو اسی عالم میں آنکھیں صحیح بخاری کے ابواب و روایات کے کسب ضیاء کر رہی ہوں۔ [۱]

کیا تعارضِ ادلہ عقل و دانش کی اولیت کو مستلزم ہے، ایک نفیس معارضہ

۹۔ آغازِ بحث میں عقل و دانش کے حامیوں نے جو صغریٰ کبریٰ ترتیب دیا تھا اور جس ڈھنگ سے عقل کو سمعیات پر مقدم ٹھہرایا تھا ہم اس کی تفصیل بیان کر آئے ہیں۔ اس کا خلاصہ ایک بار پھر نظر و بصر کے سامنے لائیے۔ ان کا کہنا تھا کہ جب ادلہ سمعیہ اور ادلہ عقلیہ میں باہم ٹھن جائے تو رفع تصادم کی کئی صورتیں زیر بحث آئیں گی۔ مثلاً یہ کہ دونوں میں جمع و تطبیق کی کوشش کی جائے، لیکن یہ محال ہے، اس لیے کہ اگر یہ ممکن ہوتا تو اس کے تو یہ معنی ہیں کہ ان میں سرے سے کوئی تناقض پایا ہی نہیں جاتا تھا۔ دونوں کو بیک وقت قبول کر لیا جائے۔ ایک صورت رفع نزاع کی یہ بھی ہو سکتی تھی مگر یہ بھی استحالہ لیے ہوئے ہے کیونکہ یہ جمع بین اللفظین ہے۔ سمعیات کو مقدم ٹھہرایا جائے اور عقل کو اس کے تابع رکھا جائے۔ اس صورت میں یہ قباحہ مضر ہے کہ خود سمعیات کی بنیاد عقل و دانش پر ہے۔ اب اگر یہی کارخانہ مشکوک ہے تو خود سمعیات محل قدح ٹھہرے۔ لہذا گھوم پھر کر عقل ہی کو مقدم ٹھہرایا جائے گا۔ تاکہ کوئی تناقض و استحالہ نہ ابھرنے پائے۔ اس پر اسی انداز کا معارضہ ملاحظہ ہو، تعارضِ ادلہ کی شکل میں نقل و سمعیات کو عقل پر مقدم ماننا چاہیے، کیونکہ اگر ہم یہ نہیں کریں گے تو تین صورتوں میں سے ایک کو ہمیں بہر حال تسلیم کرنا پڑے گا۔ (۱) دونوں میں جمع و تطبیق کی کوئی تدبیر اختیار کی جائے گی۔ یہ یوں محال ہے کہ اس میں دو مختلف مدلول بیک

وقت ماننے پڑیں گے۔ (۲) دونوں کو تسلیم نہ کیا جائے۔ یہ رفع تقيضین کے مترادف ہے۔ (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ عقل و نقل دونوں میں سے ایک کو بہر حال رائج و مقدم ٹھہرایا جائے۔ عقل کو مرجع اس بنا پر نہیں مانا جاسکتا کہ خود اس نے سمعیات کو حق بجانب ٹھہرا کر اپنے اس حق سے دست برداری حاصل کر لی ہے اور انبیاء و رسل کے پیغام و دعوت پر مہر تصدیق ثبت کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جہاں تک دینی حقائق کا تعلق ہے، سمعیات ہی کو تقدم حاصل ہے۔ اب اگر سمعیات میں رد و قدح سے کام لیا جائے گا تو اس کی براہ راست زد عقل ہی پر پڑے گی کہ جس کو پہلے صحیح، مستند اور منزه عن الخطا قرار دے لیا گیا تھا۔

اس معارضہ کو زیادہ تفصیلی اور قانون و فقہ کی زبان میں ہم یوں پیش کریں گے کہ فرض کیجئے ہمارے سامنے دو مختلف گواہ پیش ہوتے ہیں۔ ایک ان میں صداقت شعار ہے یا اس کے صدق و عدم صدق کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے۔ دوسرا وہ ہے جو متضاد و متوقف اختیار کرتا ہے۔ یعنی کبھی تو دعویٰ کی تصدیق کرتا ہے اور کبھی تکذیب۔ ظاہر ہے اس صورت میں اول الذکر گواہ کی شہادت ہی قبول کی جائے گی، اور ثانی الذکر کی مسترد۔

اس مثال کی روشنی میں عقلیات و سمعیات کے معاملے پر غور کیجئے اور بتائیے کہ عقل و دانش کے حامی کس نوع کا گواہ بنا پسند کرتے ہیں۔ آیا ایسا گواہ جو سمعیات پر ایمان بھی رکھتا ہے، اس کو حق بجانب بھی قرار دیتا ہے اور انبیاء و رسل کی عصمت و عفتِ نطق کا بھی مقرر ہے اور پھر ان سمعیات کو عقل و دانش کے تقاضوں کے خلاف بھی سمجھتا ہے یا ایسا گواہ جو اپنی شہادت میں اس طرح کے تضاد کو گوارا نہیں کرتا۔

اس معارضے کو ایک دوسرے انداز سے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ عقلیات کے بارے میں ہم بار بار کہہ چکے ہیں کہ ان میں جا بجا خلل رونما ہے۔ استدلال و استنباط کا خلل پایا جاتا ہے، آراء و خیالات کا تلون و بولقلمونی سخت پریشانی پیدا کرنے والی ہے یعنی اس کے معنی کسی ایسے سچے تملے نظام فکر کے نہیں کہ جس پر سب متفق ہوں۔

اس کے برعکس انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کے بارے میں یہودی، عیسائی اور

مسلمان سب متفق ہیں کہ یہ سب برسرق ہیں اور ان کا سرچشمہ اختلاف و تناقض کی رنگارنگی سے بالکل پاک اور منزہ ہے۔ اس صورت میں عقلیات کو مقدم ٹھہرانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ تقدم تو اسے حاصل ہوگا جس میں فکر و استدلال کی خامیاں نہ ہوں، جو دو ٹوک اور متعین ہو، جو صحیح اور استوار ہو اور جس کے برسرق ہونے پر سب متفق ہوں۔

اگر معارضہ کی یہ شکل درست ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام جن حقائق کی نشاندہی کریں، کوئی بھی عقلی و سمعی دلیل اس کے معارض نہیں ہو سکتی اور یہ ممکن بھی کیونکر ہے؟ آخر حق و صداقت کی تکذیب کیونکر ممکن ہے۔ اگر معارضہ محسوس ہو تو اسے سوئے استدلال پر مبنی قرار دینا چاہیے اور یہ سمجھنا چاہیے کہ ہمارے استدلال و فہم میں کہیں خامی ہے۔ اس لیے کہ جب انسانی علم و ادراک نے ایک مرتبہ سوچ سمجھ کر یہ فیصلہ کر لیا کہ یہ پاک نہاد گروہ براہ راست اللہ تعالیٰ سے استفادہ کناں ہے اور ان کی معلومات و معارف کا منبع سینہ جبریل، لوح محفوظ اور وحی آسمانی ہے تو اس کے بعد اب اگر عقل حیلہ جو تعارض و تناقض کی کوئی صورت پیدا کرے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہوگا کہ یہ تعارض سمعیات سے متعلق نہیں بلکہ اس کی زد میں خود عقل آتی ہے، یعنی تعارض عقل و دین کے مابین نہیں، عقل و عقل کے مابین ہے۔

ممکن ہے اس پر کوئی صاحب یہ چبھتا ہوا اعتراض جڑ دیں کہ اس کا تو مطلب یہ ہوا کہ عقل کی سرے سے شہادت ہی ماننے کے لائق نہیں، کیونکہ یہ بیک وقت دو متضاد کردار ادا کرتی ہے، تصدیق کا بھی اور تکذیب کا بھی۔ ہمارے نزدیک اس شبہ کے دو جواب ہیں:

۱۔ یہ کہ اگر عقل اپنے استدلال و نتائج کے اعتبار سے قطعی ہے اور اسی طرح سمعیات میں استناد و استدلال کی رو سے قطعیت پائی جاتی ہے تو ان میں کبھی تعارض پیدا نہیں ہوتا۔ بنا بریں اگر کوئی شخص عقل کی استواریوں کا قائل ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی حقانیت پر ایمان لانا اور ان کی تعلیمات کو صحیح و درست ماننا بھی تقاضائے عقل ہے، تو یہ موقف قطعاً غیر منطقی نہیں ہوگا اور اس سے عقل و خرد کی شہادت و فیصلہ پر بھی

مخالفت نہ اتر نہیں پڑے گا۔

۲۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خود عقل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو سلیم، صحیح اور متوازن ہے۔ یہ تو وحی و نبوت کی معجزہ طرازیوں کو تسلیم کرتی ہے۔ دوسری وہ جو سقیم، کج اور غیر متوازن ہے۔ اس کا کام شکوک و شبہات پیدا کرنا اور الحاد و زندقہ کے جراثیم کی پرورش کرنا ہے اور ہم جب عقلیات کا ابطال کرتے ہیں یا اس کی شہادت کو مشکوک ٹھہراتے ہیں تو اس سے مراد وہ دوسری قسم ہوتی ہے، پہلی قسم نہیں!

پیرایہ بیان کی تبدیلی سے ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب عقل معقول اور عقل غیر معقول میں تعارض ابھرے تو ہم عقل معقول کو عقل غیر معقول پر ترجیح دینے کے حق میں ہیں۔

اس پر ممکن ہے کوئی صاحب کہہ اٹھیں کہ ہم جب سمح کی عقل کے بل پر مخالفت کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ ناقل یا راوی نے رسول اللہ کی طرف جن باتوں کو منسوب کیا ہے وہ صحیح نہ ہوں اور یا پھر اس کو ان حقائق کے فہم و ادراک میں ٹھوکر لگی ہو۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ ہمارا مقوف دوسرا ہے۔ ہم جب عقل و خرد کے اصطلاحی تقاضوں کی مخالفت کرتے ہیں تو اس بنیاد پر کہ یہ عقل غیر معقول، متعین، واضح اور اپنے پیش کردہ نتائج کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔ اس کے مقدمات میں تطویل، خفاء، اشتباہ اور اختلاف و اضطراب کے کئی گھپلے ہیں۔ نیز اس کے صغریٰ کبریٰ اور ترمیم مقدمات میں خطاء و لغزش کے جس قدر امکانات ہیں، اس درجہ ادلہ سمعیات میں نہیں!

چنانچہ جہاں تک اصول دین اور فکر و عقیدہ کی موٹی موٹی باتوں کا تعلق ہے، سمعیات کی دلائل بالکل واضح اور فیصلہ کن ہیں۔ قرآن حکیم ہمیں صراحت سے بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ علیم، سمیع اور بصیر ہے اور اس کی ذات قدرت و ارادہ کی صفات عالیہ سے متصف ہے اور باوجود اختلاف تعبیر کے اس امر پر بھی کھل کر روشنی ڈالتا ہے کہ وہ نیکیوں سے خوش ہوتا ہے اور برائیاں اس کے غضب و غصہ کو برا بھانتہ کرتی ہیں۔ اسی طرح معاد اور افعال کے

بارے میں ہر ہر نکتہ کی پوری پوری وضاحت کرتا ہے اور کسی بھی ایسے مسئلے کو تھنہ تکمیل نہیں رہنے دیتا جس کا تعلق کسی درجے میں بھی ہماری اصلاح و فلاح سے ہے۔ اب جو لوگ صفات، معاد یا افعال کے اس نقشے پر اعتراض کرتے ہیں جس پر قرآن نے روشنی ڈالی ہے۔ ان کی پوزیشن یہ نہیں کہ ان کا اعتراض سمعیات کے دائرے میں مقدمات کی ترتیب اور اسالیب استدلال کی خامیوں کی وجہ سے ہے بلکہ ان کے اعتراض کی تہہ میں جو عامل کارفرما ہے، وہ یہ ہے کہ وہ دوسرے سے سند و روایت کی بالادستی اور برتری کے قائل ہی نہیں، بلکہ ان کے نزدیک اصل شے عقل و خرد کے تقاضے ہیں اور سمعیات کی حیثیت محض ثانوی ہے۔ یہ اگر ان تقاضوں کا ساتھ دیتے ہیں تو صحیح ہیں ورنہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سمعیات میں سے ہر اس شے کو بلا ادنیٰ تا مل قبول کر لیتے ہیں جن سے ان کے جذبہ عقل کی تسکین ہوتی ہو، قطع نظر اس کے کہ استناد کے نقطہ نظر سے یہ کس درجے پر فائز ہیں اور نظام دین میں ان کی کیا حیثیت ہے۔ اس ذہنیت کا یہ قدرتی نتیجہ ہے کہ سمعیات میں سے جن چیزوں کو وہ عقل کے مل بوتے پر ٹھکراتے ہیں، ان کا درجہ استناد، ان روایات سے کہیں قوی تر اور استوار ہوتا ہے جنہیں یہ خود ساختہ عقل کی رو سے مانتے اور تسلیم کرتے ہیں۔

ان لوگوں سے ہمارا صاف صاف مطالبہ یہ ہے کہ یہ جب سمعیات کا انکار کریں تو روایات کے ضعف یا استدلال و نقل کی خامیوں کی آڑ نہ لیں بلکہ کھل کر کہیں کہ ہم ادلہ سمعیہ کے منکر ہیں اور اس بات کو نہیں مانتے ہیں کہ انبیاء و رسل کے تجربات یا وحی سے علم و یقین کی شمعوں کو فروزاں کیا جاسکتا ہے یا ان سے کسی دینی یا غیر دینی حقیقت کا انکشاف ہو پاتا ہے۔

ہم اپنے اس مطالبے میں اس لیے حق بجانب ہیں کہ ان لوگوں کا تعلق مسلمانوں سے ہے جو قرآن پر، انبیاء پر اور آنحضرتؐ پر ایمان رکھتے ہیں اور ان متکلمین سے ہے جو اسلام کا دفاع چاہتے ہیں۔ ان لوگوں کو یہ قطعی حق نہیں پہنچتا کہ سمع و عقل میں تعارض و تضاد کے قائل ہوں۔ رہے وہ حضرات جو کھلم کھلا کہتے ہیں کہ کلام اللہ یا اخبار رسولؐ سے ہمارے علم

میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، نہ اس سے غیب کے اسرار کھلتے ہیں اور نہ صفات کے بارے میں مفید باتیں ہی معلوم ہوتی ہیں، تو یہ علیحدہ اندازِ مخاطب چاہتے ہیں۔ یہ لوگ کئی گروہوں میں انقسام پذیر ہیں۔

کچھ لوگ مسائلِ معاد کی حد تک تو سمعیات کو دلیل ٹھہراتے ہیں، لیکن افعال و صفات میں ان کی رہنمائی کے قائل نہیں۔ کچھ ایسے بھی ہیں جو مسائلِ معاد میں بھی صرف بعض حصص کو مانتے ہیں، سب کو نہیں۔ ایک طائفہ صفات و معاد دونوں کے بعض مسائل کو معقول و صحیح قرار دیتا ہے اور باقی مسائل کو عقل کے ذریعے سلجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک فرقہ ان سے بھی آگے بڑھ کر یہ اعلان کرتا ہے کہ صفات و معاد دونوں ایسے مسائل ہیں جن کو فکر و تفحص ہی کی روشنی میں حل کرنا چاہیے۔ لیکن یہ گروہ اتنی احتیاط ضرور برتتا ہے کہ امر و نہی اور حلال و حرام میں شریعت و روایات کی پابندی کو ضروری خیال کرتا ہے۔

قرامطہ کی روش ان سے الگ تھگ ہے۔ یہ صفات، معاد، افعال اور امر و نہی ساری چیزوں کو خود ساختہ عقلی پیمانوں سے جانچتے ہیں۔

ان محمدانہ اور کھلے ہوئے کافرانہ افکار کی تردید ہم نے کئی جگہ کی ہے۔ سردست یہ حضرات اور ان کے یہ منخرقانہ عقیدے زیر بحث نہیں کیونکہ ان کا تعلق سمعیات سے نہیں خالص عقلیات سے ہے۔ اس وقت ہمیں ان لوگوں کو مخاطب کر کے پوچھنا ہے جو سمعیات پر ایمان رکھتے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا یہ ایمان عقل و خرد ہی کا نتیجہ و ثمرہ ہے کہ وہ کیوں اور کس استحقاق کی بنا پر سمع و عقل میں تعارض و تناقض کے مختلف گوشوں کو معرضِ بحث میں لاتے ہیں۔ یعنی جب انہوں نے ایک مرتبہ چھان بین کے بعد یہ فیصلہ کر لیا کہ عقل و ادراک کے تقاضے، سمع و نقل کے موید ہیں تو اب انہیں یہ بات زیب نہیں دیتی کہ اسی عقل کو سمعیات کے مقابلے میں لاکھڑا کریں اور اگر وہ ایسا کرنے پر بضد ہوں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خود ان کی یہ عقل و خرد تناقض اور الجھاؤ کا شکار ہوگئی ہے۔ لہذا اس سے اگر سمعیات کا اثبات نہیں ہو پاتا تو نہ سہی، یہ اس لائق بھی نہیں رہی کہ سمعیات کے حریف اور معارض کی

حیثیت سے اس کو پیش کیا جائے۔

مشروط بہ عقلیات ایمان در حقیقت ایمان ہی نہیں
کیونکہ ایمان جزم و یقین چاہتا ہے اور عقلیات تشکیک!

اس وضاحت کے بعد ممکن ہے ہمارا مخاطب یہ مؤقف اختیار کرے کہ میں سمعیات کو
مانتا تو ہوں مگر اس شرط کے ساتھ کہ ان میں اور عقلیات میں کہیں تصادم رونما نہ ہو۔
ہمارے نزدیک یہ مؤقف بوجہ ناقابل قبول ہوگا۔

۱۔ چونکہ خود عقلی دلائل سے انبیاء کی ضرورت و بعثت ثابت ہے، لہذا اس کو عدم تعارض
کے ساتھ مشروط نہیں قرار دیا جاسکتا۔

۲۔ مشروط ایمان، در حقیقت ایمان ہی نہیں، اس لیے کہ یہ عین ممکن ہے کہ جس شے کو
تم معقول سمجھ رہے ہو، وہ دوسروں کے نزدیک معقول نہ ہو۔

۳۔ پھر اگر ایمان کی فطرت، مزاج اور اثرات پر غور کیا جائے تو وہ جس نوع کا جزم،
یقین اور استواری چاہتا ہے، وہ ایسے عقلیات سے حاصل ہونے والا نہیں کہ جن میں یقین
و انضباط کا امکان ہی نہیں۔

ایمان اگر عقیدے کا ایک خاص سانچہ چاہتا ہے، ایک متعین اذعان کا متقاضی ہے اور
ایک منضبط طرز فکر کا مطالبہ کرتا ہے تو اس غرض و غایت کو ان عقلیات کے ذریعے کیسے پانا
ممکن ہے جو آج کچھ ہیں، کل کچھ۔ عقلیات تو ایک جنس سے تعبیر ہیں اور کون کہہ سکتا ہے،
آئندہ چل کر اس کے تحت کیا کیا انواع ظہور پذیر ہو سکتی ہیں اور اعتراضات و شکوک کی کن
نئی نئی صورتوں کی یہ تخلیق کر سکتی ہے۔ ان حالات میں اگر ایمان کو اس غیر منضبط اور غیر محدود
جنس کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے گا کہ جس کا مستقبل واضح نہیں اور جس کے امکانات
کے بارے میں کچھ معلوم نہیں تو ایسی صورت میں جزم و ایقان میں محکمی و استواری کس طرح
پیدا ہو سکے گی جو کسی طرح کی شرط و قید کو گوارا کرنے والی نہیں۔

یہی وہ حقیقت ہے جس کو ہمارے متکلمین سمجھ نہیں پائے کہ جو ایمان علم الکلام کی

موشکافیوں سے حاصل ہوگا، وہ کبھی بھی جاندار، جازم اور مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اور بعض ائمہ نے جو متکلمین کو زنادقہ کہا ہے تو اس کی تہہ میں بھی یہی فلسفہ تھا کہ جو لوگ کتاب اللہ اور سنت رسولؐ کی شاہراہ مستقیم سے ہٹ کر اپنے لیے ایمان و عقیدہ کی منزلیں متعین کرنا چاہتے ہیں وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب ہونے والے نہیں!

غرض یہ ہے کہ ایک آدمی اس وقت تک صحیح معنوں میں مومن نہیں ہوتا اور اس وقت تک ایمان میں جزم و استواری کی نعمتوں سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا ایمان غیر مشروط اور معارضہ و تقاض کی ہر ہر خلش اور خوف سے آزاد نہ ہو۔

۴۔ متکلمین کے نزدیک اس حقیقت کو مانے بغیر چارہ نہیں کہ سمعیات بھی علم و ادراک کا ایک سرچشمہ ہیں۔ چنانچہ علوم کی یہ تقسیم ان کے ہاں جانا بوجھا مسئلہ ہے کہ یا تو علم و ادراک کے جواہر ریزے صرف عقلیات سے حاصل ہوں گے یا معرفت و ادراک کی گرہیں صرف سمعیات سے کھلیں گی اور یا پھر سمع و عقل دونوں مل کر کچھ حقائق کی نشاندہی کریں گے۔

علوم کی یہ تقسیم فی الجملہ صحیح ہے۔ بلاشبہ کچھ امور ایسے ہیں کہ جن کا تعلق حس انسانی سے نہیں بلکہ غیوب سے ہے اور ان کو صرف سمع و نقل کے ذریعے ہی معلوم کیا جاسکتا ہے۔ خود انبیاء علیہم السلام کا علم بھی اسی قبیل سے ہے۔ پہلے اللہ تعالیٰ ان کو خبر و اطلاع سے بہرہ مند کرتا ہے اور پھر رشد و ہدایت کے اس سلسلے کو وہ اس کے بندوں تک پہنچا دیتے ہیں۔ چنانچہ نبوت کے معنی ہی غیوب سے متعلق خبر و اطلاع دینے کے ہیں۔

علوم کی یہ تقسیم اگر درست ہے جیسا کہ متکلمین میں سے بہت حضرات اسے تسلیم کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان تمام امور کے بارے میں کچھ کہنے کا حق صرف انبیاء ہی کو حاصل ہے جن کا تعلق تجربہ و حیات سے نہیں ہے بلکہ غیوب سے ہے، اور یہ کہ ان امور پر جرح و معارضہ کا حق قدر تا خرد و عقل کی نارسائیوں کے سپرد نہیں کیا جاسکتا۔

۵۔ دلیل شرعی یا سمعیات کو بشرط عدم معارضہ عقل ماننے میں ایک اصولی قباحت یہ

ہے کہ یہ دلیل اس طرح قطعیت کے درجے پر فائز نہیں رہتی اس لیے کہ دلیل قطعی کہتے ہی ایسی دلیل کو ہیں کہ جس پر نقض و معارضہ کو وارد نہ کیا جاسکے اور اگر اس پر نقض و معارضہ وارد ہو سکتا ہے جیسا کہ یہ حضرات سمجھتے ہیں تو یہ دلیل ظنی ہوئی، قطعی نہ ہوئی اور اس صورت میں ان میں تعارض بھی فرض کرنا ناجائز ہوگا کیونکہ تعارض اس وقت ابھرتا ہے جب سمعی و عقلی دونوں دلیلیں قوت و استحکام اور یقین آفرینی میں برابر ہوں۔

اس سلسلے میں یہ نکتہ بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ تعارض و مناقضہ کا ہدف ہمیشہ آخر سمعیات ہی کو کیوں ٹھہرایا جائے۔ یہ کیوں نہ کہا جائے کہ عقل و خرد کے فلاں فلاں نتائج میں یہ یہ خامیاں ہیں، اس لیے کہ جہاں تک انبیاء علیہم السلام کا تعلق ہے، ان کا سرچشمہ علم، ہر نوع کے خلل و فساد سے منزہ، ذریعہ علم، ہر ہر احتمال و خلش سے بالا اور ان کی عظمتِ کردار ان کے صدق مقال و حال پر شاہد ہے۔ مزید برآں جو وہ کہتے ہیں، چچا تلا اور متعین، بخلاف عقل و دانش کے کہ اس کو کسی معاملے میں بھی مستقل و متعین دلیل نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ اس کی رنگا رنگی اور ہر ہر بات میں اختلاف نے اسے اس لائق کب رہنے دیا ہے کہ امور معاد اور وقائع الہیات میں اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔

غرض یہ ہے کہ وہ حضرت جو بشرط عدم معارضہ عقل ایمان کے دعویدار ہیں، یہ صحیح معنوں میں لذت ایمان سے بہرہ یاب نہیں۔ منطقی حیثیت سے ان کی حیثیت ایسے شخص سے مختلف نہیں ہے جو یہ کہتا ہے کہ میں آنحضرتؐ پر ایمان تو رکھتا ہوں مگر صرف اسی حد تک جس حد تک میرے والدین اجازت دیں یا جس حد تک میرا پیر و مرشد اعتراض نہ کرے۔ ان لوگوں کے ایمان میں جو تناقض ہے اس کی خطرناکیوں کا اندازہ اس قول سے بھی لگایا جاسکتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں آنحضرتؐ کو اللہ تعالیٰ کا پیغمبر تو تسلیم کرتا ہوں بشرطیکہ آئندہ چل کر کوئی کذب ان کا نہ ظاہر ہو جائے۔

کیا ایمان کی یہ صورتیں صحیح معنوں میں ایمان کہلانے کی مستحق ہیں!

سمعیات و عقلیات کے اس موازنے سے ممکن ہے کوئی شخص یہ سمجھنے پر مجبور ہو کہ ہم عقل و خرد کی اصابت و استواری کا مطلقاً انکار کر رہے ہیں۔ ہرگز نہیں۔ کیونکہ اس صورت

میں تو خود شریعت و دین کی صحت حجیت کے لیے کوئی عقلی اساس باقی نہیں رہتی۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ عقل کو سمع و نقل پر مقدم نہ ٹھہرایا جائے اور خواہ مخواہ ان میں معارضہ و تناقض کی صورتیں نہ پیدا کی جائیں۔ [۱]

دلائل کا سمع و عقل کے دو خانوں میں انقسام پذیر ہونا بجائے خود مدح و ذم کا سبب نہیں کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی دلیل بیک وقت عقلی بھی ہو اور سمعی بھی

۱۰۔ تعارضِ ادلہ کے ضمن میں آخری اور اصولی بات یاد رکھنے کی یہ ہے کہ کسی دلیل کا سمعی و عقلی ہونا بجائے خود لائقِ مدح و ذم نہیں ہے۔ اس تقسیم سے صرف یہ چیز واضح ہوتی ہے کہ دلیل کا سرچشمہ کیا ہے؟ کیا کتاب و سنت کے ذرائع سے یہ فکر و نظر کے سامنے آتی ہے یا عقل و خرد کی طرفہ طرازیوں نے اسے جنم دیا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ دلیل شرعی ہے تو اس کا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا کہ اس کو شریعت نے پیش کیا ہے۔ اس میں یہ شے قطعاً داخل نہیں ہے کہ یہ عقل و خرد کے تقاضوں کے خلاف ہے بلکہ یہ عین ممکن ہے کہ ایک دلیل بیک وقت شرعی و سمعی بھی ہو اور عقلی بھی کیونکہ شریعت کی ضد بدعت ہے، عقل و خرد نہیں۔ مثلاً قرآن نے جو اثباتِ باری، توحیدِ باری، اس کی صفات اور معاد وغیرہ مسائل پر روشنی ڈالی ہے اور ان حقائق کو قلب و ذہن میں اتارنے کے لیے استدلال و استنباط کے جو پیمانے استعمال فرمائے ہیں وہ اس لحاظ سے خالصتاً عقلی ہیں کہ عقل ان کی تائید کرتی ہے اور اس لحاظ سے انہیں شرعی و سمعی بھی کہا جاسکتا ہے کہ انہیں قرآن حکیم نے پیش کیا ہے۔

قرآن حکیم عقل کی مخالفت نہیں کرتا بلکہ وہ بار بار عقلی دلائل کی استواریوں کی طرف توجہ دلاتا ہے۔

سنریہم ایا تنافی الافاق و فی انفسہم حتی یتبین لہم انہ الحق اولم

یکف بربک انه علی کل شیء شہید۔ (۵۳:۴)

ترجمہ: ہم عنقریب انہیں اپنی نشانیاں دکھائیں گے۔ باہر کی دنیا میں بھی اور خود ان کے نفس و باطن کی دنیا میں بھی۔ یہاں تک کہ یہ حقیقت نکھر کر ان کے سامنے آ موجود ہوگی کہ قرآن کی باتیں صحیح ہیں۔ کیا تمہارے پروردگار کے بارے میں یہ کافی نہیں کہ وہ ہر شے کا نگران اور جاننے والا ہے۔

یہ ہیں اختصار کے ساتھ ان اٹھارہ تنقیحات کی تفصیلات جو علامہ نے تعارضِ ادلہ کی بحث کے ضمن میں قائم کی ہیں اور ثابت کیا ہے کہ یا تو ان میں تعارض و مناقضہ کی کوئی صورت پیدا ہی نہیں ہوتی اور یا پھر اگر سوء فہم سے ایسی صورت حال پیش آ ہی جائے کہ ان دونوں میں ان بن نظر آئے تو اس صورت میں تقدم سمعیات یا شرائع کو حاصل ہوگا، غیر متعین اور غیر منضبط عقل کو نہیں۔ ہم نے اس سلسلے میں علامہ کے صرف اہم نکات سے تعرض کیا ہے جن کو انہوں نے بسط و تفصیل کے ساتھ جا بجا اپنی کتاب میں تکرار و اعادہ کے چٹخاروں کے ساتھ بیان کیا ہے۔ پیرایہ اظہار اور ترتیب کا خیال عمدہ نہیں رکھا اس لیے کہ اسلوب کے اس انداز کا اگر تتبع کیا جاتا جو علامہ نے اختیار کیا ہے تو یہ اردو دان حضرات کے لیے نہ صرف دلچسپی کا موجب نہ ہو سکتا بلکہ اس کی افادیت بھی گھٹ جاتی۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ اختصار کے باوجود حتی الامکان اس بحث کا کوئی مفید، اہم اور علمی پہلو قلم کی زد سے باہر نہ رہنے پائے۔ اس سلسلے میں تنقید سے بھی ہم نے گریز کیا ہے، تاکہ علامہ کے خیالات و افکار کو سمجھنے میں مدد مل سکے۔

اس پوری بحث میں فیصلہ کن یہ بات ہے کہ عقائد کے باب میں سمعیات کے دائرہ اطلاق کو متعین کیا جائے

لیکن نفس موضوع تشنہ رہے گا اگر ہم اس مرحلے پر سمعیات و عقلیات کے متعلق دو اہم نکتوں کی وضاحت نہ کر دیں۔ یہاں اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ بقول

علامہ کے ان دونوں میں خط امتیاز کھینچنا مشکل ہے۔ تاہم اپنے مفہوم و معنی اور مزاج و نتائج کے اعتبار سے دونوں کے دائرے الگ الگ ہیں۔ سوال یہ ہے کہ سمعیات کا دائرہ کن وسعتوں کا حامل ہے اور عقلیات کی تنگ و تاز دینیات کی حد تک کس درجہ ضروری ہے۔ علامہ نے عقل و دین کے جن پہلوؤں پر بحث کی ہے، وہ بلاشبہ اتنی جامع تحقیقی اور فیصلہ کن ہے کہ اس پر کسی اضافے کی گنجائش نہیں۔ مگر یہ دو سوال بہر حال حل ہونا چاہئیں کہ سمعیات سے کیا مراد ہے اور وہ کونسا نقطہ اتصال ہے کہ جہاں یہ دونوں متوازی خطوط باہم ملتے ہیں۔

بات یہ ہے کہ علامہ جب سمعیات کا ذکر کرتے ہیں تو اس میں کتاب، سنت اور سلف کی تشریحات سب چیزیں قدرتا داخل ہوتی ہیں۔ ان کے استدلال کی بنیاد اس جانے بوجھے عقیدے پر مبنی ہے کہ حجیت و استناد کے یہی وہ تین پیمانے ہیں کہ جن سے ہم دینیات کے پورے نقشے کو مرتب کر سکتے ہیں۔ انہی سے ہماری روزمرہ کی عملی ضروریات ماخوذ ہیں۔ انہی پر تعبیر و تشریح کے قیمتی ذخائر کا انحصار ہے اور یہی وہ اصول و مبادی ہیں جو عقائد و صفات سے متعلق ہمارے تصورات کی تشکیل و تعیین کرتے ہیں۔

ہمارے نزدیک سمعیات کا دائرہ استناد اس حد تک پھیلا ہوا نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ کتاب و سنت کے بغیر ہم اپنے اعمال کو متعین سانچوں میں نہیں ڈھال سکتے اور نماز، روزہ، حج یا زکوٰۃ کی ضروری تفصیلات کو ترتیب و نظم کی ایک خاص زنجیر میں منسلک نہیں کر سکتے۔ یہ بھی درست ہے کہ سلف کے اقوال و تصریحات سے ہمیں اس دور کے افکار و تصورات کو متعین کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

لیکن صفات و الہیات کی نازک بحثوں میں ہمیں قرآن اور صرف قرآن پر بھروسہ کرنا پڑے گا اور صرف اسی کی روشنی میں ایمانیات و عقائد کی گتھیوں کو سلجھانا ہوگا۔ سلف تو سلف خود حدیث بھی اس لائق نہیں کہ اس معاملے میں ہماری رہنمائی کا فرض انجام دے سکے۔ اس لیے کہ حدیث کی حجیت و استناد کو مان لینے کے باوجود اور اس کے فیوض و برکات کی گونا گونیوں سے بہرہ مند یوں کے باوصف یہ تسلیم کر لینا سخت مشکل ہے کہ عقائد و

الہیات کا ”کارخانہ“ جس درجہ حزم و احتیاط چاہتا ہے اور جس قدر الفاظ و بیان کی تعیین کا مقتضی ہے، روایت و نقل حدیث کے سلسلے میں اس کا پورا پورا خیال رکھا جاسکا ہے۔

جو حضرات علوم حدیث میں معمولی دستگاہ رکھتے ہیں وہ بھی اسی حقیقت سے آگاہ ہیں کہ سنت کا جو حصہ ہم تک پہنچا ہے وہ اکثر و بیشتر روایت بالمعنی پر مبنی ہے۔ یعنی اس میں الفاظ و پیرایہ بیان کی ٹھیک ٹھیک استواریاں منعکس نہیں ہو پائیں۔ اور عقائد و صفات کا معاملہ ایسا نازک، ایسا اہم اور ایسا پیچیدہ ہے کہ اس کا تمام تر انحصار ہی الفاظ و پیرایہ بیان کی متعین دلائلوں پر ہے۔ یہی نہیں اس میں بسا اوقات ایک لفظ اور ایک اسلوب اظہار ایسا فیصلہ کن، ایسا قطعی اور شکوک و شبہات کے دل بادلوں کو ہٹا دینے والا ہوتا ہے کہ اس کی جگہ اگر کوئی دوسرا مترادف لفظ رکھ دیا جائے یا اسی سے ملتا جلتا دوسرا انداز بیان اختیار کیا جائے تو اس سے مفہوم و معنی کا رخ بالکل بدل جاتا ہے۔

ان حالات میں ظاہر ہے کہ کم از کم صفات کی حد تک ہمیں صرف کتاب اللہ ہی پر اعتماد کرنا چاہیے کہ جس کا ایک ایک لفظ اور شوشہ بعینہ محفوظ ہے اور جس میں عقائد و ایمانیات کی جملہ نزاکتوں کا معجزانہ حد تک خیال رکھا گیا ہے۔

عقل و دانش کا صحیح مصرف

رہا یہ سوال کہ عقلیات کا دائرہ اثر کن کن وسعتوں کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے؟ تو یہ بالکل واضح ہے۔ کانٹ (Kant) کا خدا بھلا کرے، اس نے کتنی اچھی بات کہی ہے کہ خرد و دانش کی تنگ و تاز کو صرف محسوسات تک محدود رہنا چاہیے اور اس سے آگے کے ان حقائق سے تعرض نہیں کرنا چاہیے کہ جن کا تعلق الہیات کے اسرار و رموز سے ہے۔ یعنی اس کو اس بات کی اجازت تو دی جاسکتی ہے کہ یہ مادے کے مضمرات کو معرض ظہور میں لائے۔ فطرت کے تیور پہچانے، ہوا میں اڑے اور نجوم و کواکب پر اپنی فتح و تخیل کی کمندیں پھینکے۔

اور ہمارے نزدیک اس کو اس بات کا حق بھی ہے کہ حکمرانی اور سطوت کے نئے نئے

نقشہ تجویز کرے اور بتائے کہ جہاں بانی و کشور کشائی کے اصول کیا ہیں۔ اسی طرح اس کو اس بات کی بھی کھلی اجازت ہے کہ حالات و ظروف کے تحت اقتصادیات و اجتماعیات کے نئے نئے انداز مقرر کرے۔ مگر الہیات کے دائرے میں اس کو اپنے حدود سے متجاوز ہونے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ اس اقلیم میں صرف وحی و کتاب اور اللہ کے برگزیدہ انبیاء و رسل ہی کی حکمرانی ہے اور انہی کا سکھ چلتا ہے۔

مزید برآں یہ مسئلہ عقل و دانش کا نہیں کہ عقائد کی تخلیق کرے یا اللہ تعالیٰ کے بارے میں کسی خاص نقطہ نظر کی تائید کرے۔ یہ اشکال دین سے متعلق ہے۔ اسی نے اس کو پہلے پہل دریافت کیا ہے اور اس کے ساتھ اخلاقی اقدار وابستہ کی ہیں۔ لہذا منطقی طور پر اسی کو یہ حق بھی پہنچتا ہے کہ اس کے بارے میں مزید روشنی بہم پہنچائے۔

مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ اس معاملے میں عقلیات بالکل بے مصرف ہیں یا ان سے اس سلسلے میں کوئی مفید کام لیا ہی نہیں جاسکتا۔ عقلیات کا کام یہ ہے کہ جب سمعیات عقائد و تصورات کا ایک نقشہ مرتب کر دے تو اس میں مناسب رنگ بھرے، اس کے لیے فہم و ادراک کے موزوں سانچے مہیا کرے، اس کی نوک پلک سنوارے اور ایک منظم نظام فکر کی حیثیت سے پیش کر دے۔

ہمارا یہ تجزیہ اگر صحیح ہے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ عقلیات و سمعیات دونوں سے الہیات کی تعمیر نو کے سلسلے میں کام لینا چاہیے۔ ہم ان دونوں کو پہلو بہ پہلو رکھتے اور ان دونوں سے بیک وقت استفادہ کرنے کے اس بنا پر بھی حامی ہیں کہ ان کے امتزاج سے الہیات کا جو نقشہ ترتیب پائے گا وہ نسبتاً زیادہ متوازن، زیادہ قابل فہم اور زیادہ یقین آفرین ہوگا۔ یعنی جہاں عقل یکسر تجرید چاہتی ہے، تنزیہ کی حامی ہے اور کسی ایسی چیز پر مطمئن نہیں ہو سکتی جس میں جسمانیات کا ادنیٰ شائبہ بھی پایا جائے، وہاں مذہب کا عمومی رخ چونکہ عامۃ الناس کے افہام و تفہیم کی طرف ہے اس لیے اس میں تشبیہ اور تمثیل کا رنگ چوکھا ہے۔ ان دونوں سے بیک وقت استفادے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں جو ہیولی تیار ہوگا اس میں دونوں طرح کی خوبیاں پائی جائیں گی۔ مذہب کی تعین، اثبات اور

حیاتِ آفرینی بھی اور فکر و اندیشہ کی تزیہ اور تجزیہ بھی۔

کیا قرآنِ حکیم کسی منفرد اسلوب استدلال کا حامل ہے؟

اب ہم براہِ راست تیسرے سوال سے دوچار ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کیا قرآنِ حکیم کسی منفرد طریق استدلال کا حامل ہے، جس سے الہیات کی پیچیدگیوں کو حل کیا جاسکے۔

عدل جس طرح اخلاقیات میں ایک پیمانہ ہے، اسی طرح استدلال و منطق میں بھی فیصلہ کن اصول کی حیثیت رکھتا ہے

بات یہ ہے کہ عقیدہ و الہیات کے حقائق کی تشریح کا تعلق دراصل اس چیز سے ہے کہ کوئی شخص ایمان کے کس درجے پر فائز ہے، یا وہ کس حد تک قرآن کے لطائفِ بیان سے آگاہ اور اس کے ذوقِ استدلال سے واقف ہے۔

مثلاً صحابہ کے مقدس اور پاکباز گروہ کو کبھی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی کہ وہ توحید باری، اثباتِ نبوت اور معاد کے مسائل پر استدلال و قیاس کی بوقلمونیوں کی روشنی میں غور کریں، اس لیے کہ انہوں نے آفتابِ نبوت کی جلوہ آرائیوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا اور ریاضِ رسالت کی شیم آرائیوں سے بغیر کسی وساطت کے قلب و ذہن کو مہکانے کی سعادت حاصل کی تھی۔ ان کے نزدیک آنحضرتؐ کی زندگی، آپؐ کا اسوۂ حسنہ، کردار و سیرت کی عظمت اور روزمرہ زندگی کی تابانیاں دلائل و براہین تھے، جن کے ہوتے ہوئے کسی مصنوعی منطق کی حاجت ہی نہیں تھی۔ یعنی یہ نفوسِ قدسیہ ایمان و عشق کی اس منزل پر فائز تھے، جہاں بقول ابوسلیمان المنطقی کے لم (کیوں) ساقط ہو جاتا ہے۔ کیف (کس طرح) باطل ٹھہرتا ہے۔ ہلا (کیوں نہیں) زوال و فنا کے گھاٹ اتر جاتا ہے اور لو (کاش ایسا ہوتا ہے، کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی)۔

قرآنِ حکیم کی منفرد دلیل ”برہانِ اولیٰ“ کی تشریح

ان لوگوں کے نزدیک توحید، نبوت اور معاد کے مسائل علم و ادراک اور قیاس و

استدلال یا فکر و تدبر کی طرفہ طراز یوں کا نتیجہ نہیں تھے بلکہ ان کی حیثیت ان کے ہاں ذاتی تجربہ کی تھی۔ انہوں نے تعلق باللہ کی لذتوں کو خود آزمایا تھا۔ نبوت کے شواہد عملی کو نہ صرف پچشم خود دیکھا تھا بلکہ اس سے اپنے کردار و سیرت کے گوشوں کو سجایا اور آراستہ بھی کیا تھا۔ اسی طرح معاد اور حشر کے مبشرات و منذرات کے بارے میں جو ایمان، جس درجہ یقین اور اذعان حاصل تھا، اسے صرف سال اور تجربہ ہی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، علم و ادراک سے نہیں! تابعین کے مبارک دور تک یقین و اذعان کی ان شمعوں کو ہم روشن و فروزاں دیکھتے ہیں۔ اگرچہ اس دور میں عجمی افکار کی ریشہ دو انیاں اسلامی حلقوں میں شروع ہو چکی تھیں، تاہم عربیت کا ذوق ابھی تازہ اور زندہ تھا اور لوگ قرآن کے منہاج استدلال سے اچھی طرح آشنا تھے۔ اس کے بعد جب علوم عقلیہ کا چرچا ہوا، عربیت کا ذوق گھٹا اور قرآن کے اسالیب بیان سے شیفتگی کم ہوئی تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ حق و صداقت کو ارسطو کے بتائے ہوئے طریقوں میں منحصر سمجھنے لگے۔ یہاں تک کہ بعض بد نصیبوں نے تو یہ کھلے بندوں کہنا شروع کر دیا کہ قرآن محض اخبار و دعاوی پر مشتمل ہے اور جب تک فلسفہ و اندیشہ کی منت پذیر یوں کو قبول نہ کیا جائے اس وقت تک ان اخبار و دعاوی کی صداقت ثابت نہیں کی جاسکتی۔ علامہ نے جو قرآن کے منفرد منہاج استدلال کی بحث چھیڑی ہے تو اس کا تعلق دراصل تاریخ کے اسی دور سے ہے جب لوگوں نے بجائے قرآن میں تفکر و تدبر کرنے کے علوم عقلیہ کو فکر و نظر کا محور ٹھہرایا اور اس کتاب ہدیٰ کی صاف ستھری، واضح اور فہم و ادراک کی گرفت میں آنے والی منطق کو چھوڑ کر ارسطو کی پیچیدہ منطق کو اختیار کیا، جب عربیت کا ذوق بگڑا اور عجمی خیالات نے ذہنوں پر پوری طرح قبضہ جمالیا۔

ہم فصل اول میں ”اہل منطق کی واماںدگیاں“ کے تحت بتا آئے ہیں کہ علامہ کے نقطہ نظر سے ارسطو کی یہ منطق کس حد تک معقول ہے اور کس حد تک اس سے ایمان و عقیدہ کی استواریوں کے سلسلے میں کام لیا جاسکتا ہے۔ ہم ان تمام بحثوں سے فارغ ہو چکے ہیں جن میں علامہ نے منطق کے ایک ایک مسئلے کا تجزیہ کیا ہے اور ایک ایک مسلمہ کی دھجیاں بکھیری ہیں اور رنگارنگ دلائل سے ثابت کیا ہے کہ ان نادانوں نے جس چیز کو آب شیریں سمجھ کر

کام و دہن کو ترک کرنا چاہا ہے اس کی حیثیت سراب سے زیادہ نہیں۔ اور جن معانی کو یہ ”دلیل و برہان“ کا پر شکوہ لیل لگا کر پیش کرتے ہیں، منطق و خرد کی رو سے ان کا درجہ بس اتنا ہی ہے کہ ان کو سفسطہ سے تعبیر کیا جائے۔ اس مرحلے پر ہم اس پوری تنقیدی بحث کا اعادہ نہیں کرنا چاہتے۔

مقصد صرف یہ بیان کرنا ہے کہ جن لوگوں نے علامہ کی تصنیفات کے ان حصوں کا بغور مطالعہ کیا ہے جن میں انہوں نے منطق و فلسفہ کی فسون سازیوں کو بے نقاب کیا ہے، ان کے دل میں قدرتا یہ سوال چٹکی لیتا ہے کہ بہت اچھا، منطق و فلسفہ غلط، عقل و اندیشہ کی لن ترانیاں بے جا اور ارسطو کا بتایا ہوا طریق استدلال بے معنی، لیکن کیا اس کے مقابلے میں قرآن حکیم نے بھی کسی مثبت طریق استدلال کی نشاندہی کی ہے جس سے توحید، نبوت اور معاد ایسے مسائل پر روشنی پڑ سکے۔

یہ سوال صرف قاری ہی کے دل میں خلش پیدا نہیں کرتا بلکہ بحث و تنقید کے دوران اکثر و بیشتر خود علامہ کو بھی کھٹکا ہے۔ اور انہوں نے بار بار اپنی تصنیفات میں اس کا نہایت ہی پر اعتماد اور ایجابی لب و لہجہ میں جواب بھی دیا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ قرآن حکیم نے صرف تہذیب و تمدن کے اصول ہی بیان نہیں کیے ہیں، صرف ادا و مروا ہی کا نقشہ ہی نہیں تیار کیا ہے اور صرف عقائد و تصورات کی گتھیوں کو نہیں سلجھایا ہے بلکہ اس کا اپنا ایک نظام استدلال اور اسلوب بیان بھی ہے۔ یہ جب ذہنوں کو عقل و تدبر پر ابھارتا ہے، کائنات میں غور و فکر کی دعوت دیتا ہے اور اپنی تعلیمات کو نور و حکمت سے تعبیر کرتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ جو کچھ بیان کرے اور جن حقائق کو پیش کرے، ان کو عقل و حکمت کی کسوٹیوں پر پورا بھی اترنا چاہیے۔

قرآن کا اپنا ایک انداز استدلال ہے جو یونانی انداز سے قطعی مختلف ہے اور اس کی اپنی ایک منطق ہے جو ارسطو کی منطق سے بالکل جدا اور منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ اس دعویٰ کو اپنی کتابوں میں بار بار پیش کرتے ہیں۔ وہ کیا انداز استدلال اور منہاج فکر ہے؟ علامہ نے جتہ جتہ اپنی تحریروں میں ان کا ذکر کیا ہے۔

قرآن نے امثال سے دلائل کا کام لیا ہے

قرآن کا دعویٰ ہے کہ وہ امثال کی روشنی میں دین کی بہت سی حقیقتوں کو بیان کر دیتا ہے۔

ولقد ضربنا للناس فی هذا القرآن من کل مثل۔ (روم: ۸۵)

ترجمہ: اور ہم نے لوگوں کو سمجھانے کے لیے اس قرآن میں ہر طرح کی مثال

بیان کر دی ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ اگر ان امثال کے سیاق و سباق کو دیکھا جائے اور ان کا منطقی تجزیہ کیا

جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ کسی نہ کسی دلیل و برہان کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہیں۔ [۱]

علامہ کا دعویٰ ہے اور بجا دعویٰ ہے کہ عدل و انصاف کے پیمانے صرف یونانیوں ہی

کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں بلکہ خود قرآن نے دلائل و حجج اور براہین کے سلسلے میں ایک میزان

اور کسوٹی پیش کی ہے۔ چنانچہ قرآن کی اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ ہے:

اللہ الذی انزل الکتاب بالحق و المیزان۔ (شوری: ۱۷)

ترجمہ: خدا ہی تو ہے جس نے سچائی کے ساتھ کتاب نازل فرمائی اور عدل و

انصاف کی ترازو بھی۔

یہ ترازو کیا ہے؟ جس کے ذریعے حق و انصاف کو باطل و ناحق سے الگ کیا جا

سکتا ہے۔ قرآن حکیم نے ان اصولوں کی طرف بھی فکر و تدبر کے رخنوں کو پھیرا ہے۔

دو اہم اصولوں کی نشاندہی۔ دو مماثل اشیاء کا حکم ایک ہوگا اور دو

متفرق اشیاء کا مختلف

مثلاً قرآن حکیم نے اس عقلی پیمانے کی نشاندہی کی ہے کہ وہ متماثل چیزوں کا حکم ایک

ہوگا اور دو متفرق اشیاء میں حکم و فیصلہ کے اعتبار سے فرق کیا جائے گا۔ بظاہر یہ دو سادہ سی

حقیقتیں ہیں مگر غور کیجئے تو یہ قیاس و استدلال کے دو پیمانے ہیں اور ان پیمانوں سے کتنے ہی

مسائل ہیں جو حل ہو جاتے ہیں۔ قرآن نے اس اصول سے خود بھی کام لیا ہے۔ حشر میں تفاوت اجر و عمل کی توجیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا:

افمن كان مومنا كمن كان فاسقاً لا يستون - (سجدہ: ۱۸)

ترجمہ: بھلا جو مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو فاسق ہو؟

بتائیے ارسطو جب حد اوسط (Middle Term) کی دریافت پر فخر و ناز کرتا ہے تو کیا وہ اس حقیقت سے مختلف کوئی شے ہے کہ تمام مشترکات کا حکم ایک ہے۔ یعنی قیاس و استدلال کی استواریاں اُسی وقت قائم رہ سکیں گی جب ہم یہ دیکھیں گے کہ آیا زیر بحث امور میں کوئی شے مشترک اور جامع بھی ہے یا نہیں! [۱]

علامہ اس سیاق میں بڑے کام کی بات کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن فکر و استدلال کے سلسلے میں کسی لگے بندھے طریق کی طرف دعوت نہیں دیتا اور نہ وہ کسی جامد اور بے لوج عقلی منہاج اثبات کو، ہر صورت میں قطعی و یقینی سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک اصل شے عدل ہے، جس کی طرف وہ بار بار توجہ دلاتا ہے۔

ان الله يامر بالعدل - (نحل: ۹۰)

ترجمہ: اللہ عدل کا حکم دیتا ہے۔

لہذا یہ عدل اگر قیاس و استدلال اور ترتیب مقدمات کی کسی شکل میں منعکس ہوتا ہے تو اخذ کردہ نتائج بھی صحیح ہوں گے اور اگر تضایا میں منطقی ترتیب کے باوجود عدل منعکس نہیں ہوتا تو اخذ کردہ نتائج بھی صحیح نہیں ہو سکتے۔ [۲]

یہاں تک تو بحث و نظر کا رنگ عمومی ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ منفرد اور متعین دلیل کیا ہے، جس کو قرآن نے اکثر و بیشتر توحید و معاد کے سلسلے میں پیش کیا ہے۔ علامہ اس دلیل کو ”برہان اولیٰ“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اس کے دو مختلف اطلاق ہیں۔ پہلے اطلاق

۱۔ الرد علی المنطقیین: علامہ ابن تیمیہ۔ ناشر عبد الصمد شرف الدین بمبئی ۱۹۴۹ء، ص ۳۷۱، ۳۷۲، ۳

۲۔ ایضاً، ص ۳۳۳، ۳۷۲، ۳۷۳

کے معنی یہ ہیں کہ وہ تمام معنوی خوبیاں اور محاسن جو انسان کے لیے وجہ فضیلت ہو سکتی ہیں، وہ بطریق اولیٰ اللہ تعالیٰ کے حق میں ثابت ہیں، اور وہ تمام عیوب جن کے انتساب سے خود حضرت انسان گریزاں ہے بطریق اولیٰ ان کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے منسوب کرنے سے احتراز کرنا چاہیے۔ قرآن سے اس طریق استدلال کی مثال ملاحظہ ہو:

وَجْعَلُونَ لِلّٰهِ الْبَنَاتِ سُبْحٰنَہٗ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ - وَاِذَا بَشَرٌ اٰحَدَهُمْ بِالْاُنْثٰی ظَلَّ وَجْہُہٗ مُسْوَدًّا وَہُوَ كَظِیْمٌ - يَتَوَارٰی مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوْءِ مَا بَشَّرَہٗ بِہٖ اِمْسَکَہٗ عَلٰی ہُوْنٍ اَمْ يَدْسُوْہٗ فِی التَّرَابِ الْاَسَآءُ مَا یَحْكُمُوْنَ - لِلَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِالْآخِرَہِ مِثْلُ السُّوْنِہِ وَلِلّٰهِ الْمِثْلُ الْاَعْلٰی وَہُوَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ۔ (النحل: ۵۷، ۶۰)

ترجمہ: یہ لوگ خدا کے لیے تو بیٹیاں تجویز کرتے ہیں اور وہ ان سے پاک ہے اور اپنے لیے بیٹے جو مرغوب و دلپسند ہیں۔ حالانکہ ان میں سے کسی کو بیٹی کے پیدا ہونے کی خبر ملتی ہے تو اس کا منہ غم کے سبب کالا پڑ جاتا ہے اور وہ اندوہناک ہو جاتا ہے اور اس خمیر بدکی وجہ سے لوگوں سے چھپتا پھرتا ہے اور سوچتا ہے کہ آیا ذلت برداشت کر کے لڑکی کو زندہ رہنے دے یا زمین میں گاڑ دے۔ دیکھو ان کا یہ فیصلہ بہت برا ہے، جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں رکھتے انہی کے لیے بری باتیں شایاں ہیں اور خدا کو صفتِ اعلیٰ زیب دیتی ہے اور وہ غالب حکمت والا ہے۔

یعنی اس آیت میں جہاں مشرکین مکہ کو اس بات پر سرزنش کرنا مقصود ہے کہ وہ لڑکیوں کی پیدائش کی خبر پر ناک بھوں کیوں چڑھاتے ہیں، وہاں یہ اصول بیان کرنا بھی مقصود ہے کہ جن خوبیوں کو تم اپنے لیے پسند کرتے ہو ان کو اللہ تعالیٰ کے لیے بھی بطریق اولیٰ پسند کرو اور جو چیز تمہارے لیے عیب و نقص شمار ہوتی ہے اس کو اللہ تعالیٰ کے حق میں بھی عیب و نقص ہی سمجھو۔ [۱]

دوسرا اطلاق اگرچہ اس سے مستفاد، ماخوذ یا اسی پر متفرع ہے تاہم اس کی دلالت اس سے کسی قدر مختلف ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی ایک حقیقت کو تم نے بر بنائے مشاہدہ ایک مرتبہ مان لیا اور اس کے امکان میں کسی انداز کے شبہات کو نزدیک نہیں آنے دیا تو اسی حقیقت کے اعادہ کو بطریق اولیٰ تسلیم کر لینا چاہیے [۱]۔ استدلال کے اس انداز کو قرآن حکیم نے اثبات معاد کے سلسلہ میں اکثر پیش فرمایا ہے:

اولم یروا ان اللہ الذی خلق السموات والارض قادر علی
ان یخلق مثلہم وجعل لہم اجلا لاریب فیہ۔ فابی الظلمون الا
کفورا۔ (بنی اسرائیل: ۹۹)

ترجمہ: کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ خدا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے، اس بات پر قادر ہے کہ ان جیسے لوگ پھر پیدا کر دے اور اس نے ان کے لیے ایک وقت مقرر کر دیا ہے جس میں کچھ بھی شک نہیں لیکن ظالموں نے ابد کے اس انکار ہی کیا۔

اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر الا ان یخلق
مثلہم؟ بلی، وھو الخلق العلیم۔ (یسین: ۸۱)

ترجمہ: بھلا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، کیا وہ اس بات پر قادر نہیں کہ ان کو پھر ویسے ہی پیدا کر دے؟ کیوں نہیں۔ وہ تو بڑا پیدا کرنے والا اور علم والا ہے۔

اولم یروا ان اللہ الذی خلق السموات والارض ولم یعی
بخلقہن بقادر علی ان یحیی الموتی؟ بلی، انہ علی کل شی
قدیر۔ (احقاف: ۳۳)

ترجمہ: کیا انہوں نے نہیں سمجھا کہ جس خدا نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور ان کے پیدا کرنے سے تھکا نہیں وہ اس بات پر قادر ہے کہ مردوں کو زندہ کر دے، ہاں وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

غرض یہ ہے کہ جب اس حقیقت کو تسلیم کر لیا کہ اس دنیا کو اللہ تعالیٰ نے نعمت و جود سے بہرہ ور کیا ہے تو اب آخرت کے معاملے میں کیا استحالہ درپیش ہے۔

قرآن کی یہ دلیل ایسی سہل، ایسی دلنشین اور قلب و ذہن کے وسوسوں کو دور کرنے والی ہے کہ کوئی منطقی دلیل اثر آفرینی میں اس کی حریف نہیں ہو سکتی۔ اور لطف یہ ہے کہ یہ بیک وقت ایسی عام فہم بھی ہے کہ ایک عامی بھی اس سے پورا پورا استفادہ کر سکے اور ایسی حکیمانہ بھی کہ عقل و خرد کے اونچے تقاضوں کو بھی بوجہ احسن مطمئن کر سکے۔
امثلہ اور برہان اولیٰ کے علاوہ بھی دلائل کا ایک انداز ہے۔

اقسام القرآن اور فواصل کی اہمیت

افسوس ہے کہ اس موضوع پر علامہ نے اپنی متعدد تصنیفات میں چند اچھتے ہوئے سے اشارات ہی پر اکتفا کیا ہے۔ حالانکہ یہ موضوع اس سے کہیں زیادہ تفصیل چاہتا تھا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ان ارشادات کو محض سنگ میل اور نشانِ راہ قرار دیا جائے اور اس نہج و اسلوب کو آگے بڑھایا جائے۔ ہماری رائے میں امثلہ اور دلیل اولیٰ کے علاوہ بھی قرآن حکیم میں کچھ ایسی چیزیں ہیں جن کو اادلہ یا براہین و شواہد کی ایک مؤثر نوعیت ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ مثلاً ”اقسام القرآن“ ایک مخصوص اسلوب شہادت کی حامل ہیں۔ جس کی تعیین ہونا چاہیے۔ اس سلسلے میں حافظ ابن قیم اور مولانا حمید الدین فراہی کی تصنیفات سے کافی مدد مل سکتی ہے۔ فواصل یعنی خواتیم آیات جنہیں لوگ محض سج و قافیہ بندی کی قبیل کی چیز سمجھتے ہیں یہ بھی اپنے اندر استدلال و استناد کے کچھ پیمانے چھپائے ہوئے ہیں جن کی نشاندہی ہونا چاہیے۔ اور سیاق و سباق کے مطالعہ و تدبر کے بعد بتانا چاہیے کہ ان میں کن کن حقائق کو کس کس انداز سے پیش کیا گیا ہے۔ [۱] اسی طرح اگر اس خاص نقطہ نظر سے قرآن کا جائزہ لیا جائے کہ اس نے دعوت و تبلیغ کے سلسلے میں خصوصیت کے ساتھ دلائل و براہین کی کن نوعیتوں سے کام لیا ہے تو یہ نہ صرف قرآن کی بہت بڑی خدمت متصور ہوگی بلکہ اس سے علم و آگاہی کے نئے دائروں اور زاویوں کا پتہ چلے گا۔

۱۔ ہم نے اپنی کتب ”مسئلہ اجتہاد“ میں استدلال کی اس نوعیت کی طرف کچھ واضح اشارات کیے ہیں۔ دیکھئے بحث فواصل

صفات باری

قرآن کی تائید۔ مسئلہ صفات کا اشکال۔

اثبات و تجرید کے دو گونہ تقاضے

منطق کی تردید، فلسفہ کا ابطال اور سمعیات کے تقدم کی بحثیں دراصل تمہیدات ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کی فکر تک و تاز کا حقیقی میدان جس میں وہ گھوم پھر کر آنا چاہتے ہیں، صفات سے متعلقہ نکات کی تشریح ہے۔ ان تمام سابقہ بحثوں کی غرض و غایت یہ ہے کہ اس مسئلے کے بارے میں ذہن وضاحت اور نکھار کی اس منزل تک پہنچ جائے، جہاں شکوک و شبہات کے بادل چھٹ جاتے ہیں اور حقیقت پوری تابانی کے ساتھ جلوہ گر ہو کر نظر و بصر کے سامنے آجاتی ہے۔ علامہ نے اس سلسلے میں جن حکیمانہ افکار کا اظہار کیا ہے اور فکر و تعمق کے جن گوہر ہائے یکدانہ کو صفحات قرطاس پر بکھیرا ہے، ہم ان کو مندرجہ ذیل تین عنوانوں میں تقسیم کیے دیتے ہیں۔

۱۔ ذات و صفات میں تعلق و ربط کی نوعیت۔

۲۔ خلیق و ابداع کا اشکال، اور

۳۔ شکون و حالات، یا ضمنی صفات

صفات کا اشکال کیا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے مابعد الطبیعیات کے اس پس منظر پر ایک سرسری نظر ڈال لینا ضروری ہے جس کا پھیلاؤ ساتویں صدی ہجری تک کے خیالات و افکار کا احاطہ کیے ہوئے اور جس کی وسعتیں ارتقاء و تغیر کے اس پورے نشیب و فراز کو گھیرے ہوئے ہیں جس نے اس طویل عرصے میں اندیشہ و فکر کی بے باکیوں اور حکمت و دین کی احتیاطوں میں جنگ و پیکار کی ایک آگ سی بھڑکائے رکھی۔ مختصر ایوں سمجھئے کہ اس اثناء

میں مسئلہ صفات کے دو پہلوؤں پر خصوصیت سے غور و فکر کی قوتیں صرف کی گئیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کو موصوف بہ صفات سمجھا جائے اور نعوت و شہون کا حامل قرار دیا جائے۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کو زیادہ اہمیت دی جائے۔

محدثین اور ائمہ اہل السنۃ کا متفقہ موقف

اول الذکر پہلو کے قائل سلف، محدثین اور خصوصیت سے حنابلہ کے سرکردہ اور ممتاز افراد ہیں اور اس موقف کو اہل السنۃ کا مقبول اور جانا بوجھا عقیدہ قرار دینا چاہیے۔ دوسرے پہلو کو معتزلہ، جہمیہ اور حکماء نے پیش کیا۔

ان دونوں گروہوں کے مابین اعتدال سے لے کر غلو تک کی تمام صورتوں کو آزمایا گیا۔ جو لوگ اثبات صفات کے حامی تھے انہوں نے احتیاط و توسل سے لے کر تجسیم و تشبیہ تک کی تمام منزلیں طے کر ڈالیں اور تجرید و تنزیہ کے حامیوں نے تجسیم و تشبیہ کی نفی میں اس حد تک غلو کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے نفس و وجود تک کے انتساب کو غلط جانا اور بر ملا کہنا شروع کر دیا کہ خدا کے بارے میں موجود و لا موجود کا استعمال صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر اسے موجود قرار دیتے ہیں اور صفت و وجود سے متصف مانتے ہیں تو وجود کے نقائص کی نفی کیونکہ ہو سکے گی اور لا موجود قرار دیتے ہیں تو اثبات و اقرار کے لیے باقی کیا رہ جائے گا۔

خدا متحرک اور فعال ہے۔ تعطیل کے مفاسد

علامہ ابن تیمیہ کا تعلق سلف کے اس گروہ سے ہے جنہوں نے اگرچہ اثبات و انصاف پر زور دیا ہے اور اسی کو عقیدے کی وہ اساس ٹھہرایا ہے جس پر قابل عمل، مفید اور زندہ علم الکلام کی تعمیر ممکن ہے۔ تاہم تجرید و تنزیہ کے تقاضوں سے بھی انہوں نے حتی الامکان گریز نہیں کیا۔

حتی الامکان کا لفظ ذرا تشریح طلب ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ علامہ کے متعلق یہ نکتہ ہمیشہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ وہ عقل و اندیشہ کی برائیوں سے بہرہ مند ہونے کے باوجود اول و آخر سلفی ہیں۔ ان کے نزدیک عقائد کی تمام تر تفصیلات کو کتاب، سنت اور سلف کی

تشریحات کی روشنی میں ترتیب دینا چاہیے۔ یہی نہیں! کتاب و سنت یا سلف کے اقوال کی تعبیر و ترجمانی میں بھی یہ اصول مد نظر رہنا چاہیے۔ استدلال یا انداز فکر مجاز و استعارہ کی اصطلاحوں سے ہٹ کر ٹھیک اس جادہ و شاہراہ پر قائم رہے کہ جس کا تعلق ظوہر الفاظ یا الفاظ کی واضح دلائل سے ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ جب عقیدہ و ذہن کی مجبوریوں کا یہ عالم ہو تو ایسے شخص سے تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کو علی الاطلاق پورا رکھنے کی امید نہیں کی جاسکتی۔

مشجین نے عموماً اور علامہ نے خصوصاً صفات و نعوت پر کیوں زور دیا اور تافین یا تجرید و تنزیہ کے حامیوں نے اللہ تعالیٰ کو کیا سمجھا اور کن اشکالات کے تحت صفات کی نفی پر مجبور ہوئے۔ اس دلچسپ داستان کو معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم دونوں کے مسلک و دلائل کا منصفانہ اور بے لاگ تجزیہ کریں اور بتائیں کہ دونوں میں سے کونسا کس حد تک برسر حق ہے اور کس حد تک اس کے دلائل یا مسلک میں خامی یا خلل رونما ہے۔

صفات کے بارے میں علامہ کا نقطہ نظر، اثبات و تحقق اصل ہے اور نفی و تعطیل باطل۔ اس سلسلے میں انبیاء کا شعور و ذوق زیادہ مستند ہے

ابن تیمیہ کے نزدیک صفات جیسے اللہ تعالیٰ کا سمیع و بصیر یا قدیر و حکیم ہونا ایسی چیز ہے جس میں اثبات و تحقق اصل ہے اور نفی یا تعطیل باطل۔ علامہ کا استدلال اس سلسلے میں بہت صاف، واضح اور سمجھ میں آنے والا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تمام انبیاء کا شعور و تجربہ گواہ ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو ہمیشہ اثبات کے رنگ میں پیش کیا ہے، ان کی ایجابیت پر زور دیا ہے اور تحقق و اتصاف کو عقیدہ و ایمان کی جڑ اور روح قرار دیا ہے، جس پر عمل و کردار کے غرے استوار ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کا مقصد ہی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی محبوبیت کے نقوش واضح کریں۔ اس کی توحید کے عملی اثرات کو قلب کی گہرائیوں میں اتاریں اور بندوں سے یا کائنات سے جو اس کے رحمانہ و مشفقانہ تعلقات ہیں ان کو اس طرح ذہن نشین کر دیں کہ دواغی شوق میں اضافہ ہو، محبت و الفت کے روابط بڑھیں اور انسان کو اس کی روزمرہ کی زندگی میں اپنے لیے وجہ تسکین ٹھہرا سکے۔ خدا کا یہ تصور اثبات صفات کے ساتھ تو پورا ہوتا

ہے۔ نفی یا تجرید و تعطیل کے ساتھ نہیں۔ ایسا خدا تو ہر کسی کی سمجھ میں آتا ہے جو سمجھ و بصیر اور جیتا جاگتا یا حی و قیوم ہو، جو بندوں کی سنتا اور ان کی تکلیفوں میں ان کے کام آتا ہو، جو مایوسیوں میں امیدوں کی روشنی عطا کرتا ہو، اور جس سے ذاتی تعلق و وابستگی نہ صرف ممکن ہو بلکہ اس بات کا یقین ہو کہ وہ اس تعلق کا صحیح صحیح صلہ اور اجر بھی عطا کر سکتے پر قادر ہے۔ یا ایسا رگِ جاں سے قریب تر خدا سمجھ میں آتا ہے جس کی رحمتیں اور شفقتیں ہمیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہیں۔ مگر ایسا وجود مطلق، مجرد محض صفات سے محروم اور تعلقات و توددات سے عاری خدا جس کو ارسطو اور اس کے قبیعین پیش کرتے ہیں دل و دماغ کی کس آرزو کو جیت سکتا ہے اور فکر و عقل کی کس سطح کو اپنی طرف مائل و ملتفت کر سکتا ہے۔

ابن تیمیہ کا یہ دعویٰ صرف دینی نقطہ نظر ہی سے اہم اور محسوس نہیں۔ خالص عقلی نقطہ نظر سے بھی لگتا ہوا سا ہے کہ تمام انبیاء نے متفقہ طور پر خدا کی صفات کے ایجابی پہلو پر زور دیا ہے اور تجرید و تنزیہ کے پہلوؤں کو نسبتاً کم ہی درخور اعتناء سمجھا ہے، حالانکہ انبیاء سے زیادہ اس حقیقت سے اور کون آگاہ ہو سکتا تھا کہ تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کو اگر ملحوظ نہ رکھا گیا تو تشبیہ و تجسیم کی گمراہیاں لامحالہ پھیلیں گی اور خدا کے بارے میں طرح طرح کی غلط فہمیوں کو در آنے کا موقع ملے گا۔

۲۔ انبیاء کے متفقہ شعور و ذوق کے علاوہ علامہ نے قرآن حکیم کی متعدد تصریحات نقل کی ہیں کہ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ صفاتِ ایجابیہ سے متصف ہے۔ اس کے باقاعدہ پیارے پیارے اسماء ہیں اور ایسی صفات ہیں جن کو انسانی عمل و کردار کے لیے مشعلِ راہ ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ [۱]

فَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ - (بنی اسرائیل: ۱۱۰)

ترجمہ: اس کے نام اچھے ہیں۔

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوْهُ بِهَا - (الاعراف: ۱۸۰)

ترجمہ: اور اللہ کے کبھی نام اچھے ہیں تم اس کو ناموں سے پکارو۔

اور یہ پیارے پیارے نام کیا ہیں۔ سورہ حشر میں اس کی پوری پوری تفصیل ہی درج کر دی ہے:

هو الرحمن الرحيم هو الذي لا اله الا هو الملك القدوس
السلام المومن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحانه الله
عما يشركون - هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء
الحسنی يسبح له مافی السموات والارض و هو العزيز
الحكيم - (حشر: ۲۴)

ترجمہ: وہ بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔ وہی خدا ہے جس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں۔ بادشاہ حقیقی، ہر عیب و نقص سے پاک۔ سلام و امن کا سرچشمہ، نگہبان غالب، انسانی ضرورتوں کو پورا کرنے والا، عالیشان، خدا ان لوگوں کے شریک مقرر کرنے سے پاک ہے۔ وہی خالق، ایجاد و اختراع کرنے والا اور بقلموں صورتیں بنانے والا ہے۔ اس کے سب اچھے سے اچھے نام ہیں۔ جتنی چیزیں آسمانوں اور زمین میں ہیں سب اس کی تسبیح کرتی ہیں اور وہ غالب حکمت والا ہے۔

خدا متحرک و فعال ہے

۳۔ تیسرا نقطہ جو علامہ کے حق میں ہے اور جس کو انہوں نے خاص اہمیت دی ہے، وہ یہ ہے کہ کم از کم اثبات کی حد تک محدثین کا اور ان ائمہ متکلمین کا کہ جنہوں نے کتاب و سنت کی روشنی میں فکر و تعلق کو پروان چڑھایا ہے، پورا پورا اتفاق ہے۔ چنانچہ محدثین میں بخاری، ابوزرعہ، ابی حاتم، محمد بن یحییٰ اندلسی، محمد بن اسحاق بن خزیمہ وغیرہ ایسے اعیان کی تصریحات اس باب میں عیاں ہیں۔ [۱]

متکلمین میں ابن کلاب کے زمانے تک اس نقطے پر سب کا اتفاق رہا کہ وہ تمام

صفات جو کتاب اللہ اور سنت رسول میں صراحتاً مذکور ہیں، اللہ تعالیٰ کی طرف ان کا انتساب ضروری ہے۔ یہ پہلا شخص ہے جس نے صفاتِ لازمہ اور متعدیہ میں فرق قائم کیا۔ صفاتِ لازمہ سے اس کی مراد علم اور حیات ایسی صفات ہیں جو صرف فاعل کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور متعدیہ وہ ہیں کہ جو اتصاف فاعل کے ساتھ ساتھ مفعول کی بھی متقاضی ہوں جیسے خلق وغیرہ۔ اس کے نزدیک اول الذکر صفات سے تو لازماً اللہ تعالیٰ متصف ہے۔ مگر صفاتِ متعدیہ کے ساتھ نہیں۔ [۱]

۲۔ اللہ تعالیٰ کو صفات سے عاری ماننے میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس طرح وہ جی و قیوم خدا، جس نے ساری کائنات کو زندگی اور حرکت سے بہرہ ور کیا ہے خود غیر مؤثر اور غیر فعال (Inactive) یا نعیم بن حماد کے الفاظ میں مردہ ہو جاتا ہے۔
وان العرب لاتعرف الحیی من المیت الا بالفعال فمن کان له فعل فهو حی۔

ترجمہ: عربوں میں زندگی اور موت میں فرق فعل کا ہے۔ چنانچہ جس میں فعل ہے وہ زندہ ہے دوسرا نہیں۔

اللہ تعالیٰ کا یہ حرکی (Dynamic) تصور بھلا قدامت سے سننے کے آپ کب متوقع ہو سکتے تھے۔ عثمان بن سعید الدارمی کی اس تصریح کو علامہ نے نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے متحرک یا فعال ہونے کے بارے میں ائمہ اہل سنت کا اتفاق ہے۔ یہاں تک کہ احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، عبد اللہ الزبیری الحمیدی اور سعید بن منصور ایسے حضرات بھی اس زمرے میں شامل ہیں۔ یہ علانیہ اس بات کا اظہار کرتے تھے:

ان الحریکۃ من لوازم الحیاۃ فکل حی متحرک۔
ترجمہ: حرکت زندگی کے اولین لوازم میں سے ہے۔ اس لیے ہر زندہ شئی کو حرکت سے متصف ہونا چاہیے۔

امام بخاری بھی اللہ تعالیٰ کو متحرک سمجھتے تھے۔ البتہ ان کی محدثانہ احتیاط کا یہ تقاضا تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسے لفظ کو پسند نہیں کرتے تھے جو سلف سے ماثور نہیں۔ اس کے بجائے وہ اسی معنی کے لیے لفظ فعل کو زیادہ موزوں خیال کرتے تھے۔ [۱]

صفات کے سلسلے میں دو اہم نکات (۱) اگر خدا کو متحرک و فعال نہ مانا جائے تو اس کا تصور اخلاق کا سرچشمہ نہیں رہ سکے گا، علاوہ ازیں (۲) وجود مطلق کے درجے میں اثبات بھی مشکل ہوگا

یہ تو وہ نکات تھے جن کو علامہ نے اپنے مسلک کی تائید میں پیش کیا ہے۔ اس سلسلے میں دو اہم نکتے اور ہیں جن میں ایک یہ ہے کہ نفی صفات کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا تصور بالکل غیر مفید یا لا اخلاقی (Non-moral) ہو کر رہ جاتا ہے۔ یعنی موجود مطلق یا وہ ذات محض جس کے ساتھ صفات و نعوت کا کوئی تعلق نہیں، ہمارے لیے چشمہ اقدار کیونکر ہو سکتی ہے؟ اور اس سے بھی آگے بڑھ کر اگر وہ قدر الاقدار اور اخلاق شعور و احساس کا سب سے بڑا منبع ہی خشک ہے اور کیفیات و شئون کی نفی سے محروم ہے تو اس میں کائنات کے ساتھ تعلق و ربط کی نوعیت کیا ہوگی اور انسان کے لیے ہدایت و اخلاقی کے سلسلے میں لائق اعتماد اساس ہی کیا باقی رہ جائے گی۔

دوسرا نکتہ اس سے بھی زیادہ خطرات لیے ہوئے ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر خدا فعال نہیں ہے اور کائنات کی رنگارنگی اور گہما گہمیوں میں اس کی تخلیق و اختراع کے نمونے پائے نہیں جاتے تو ”وجود مطلق“ پر دلائل کیا قائم کیے جائیں گے۔ اور آپ اس محبوب حقیقی کے ساتھ فکر و ذہن کی بیداریوں کو قائم کیسے رکھ سکیں گے۔

صفات کی نفی کرنے والوں کے دلائل ہتھریہ پر مشتمل آیات واضح اور قطعی ہیں آئیے اب ان حضرات کی بھی سنیں جن کی طرف صفات کی نفی منسوب کی جاتی ہے۔ جن لوگوں کو علامہ تافین صفات کے لقب سے ملقب کرتے ہیں، ان کے بارے میں یہ جان

لینا چاہیے کہ یہ اپنے کو اس نام کے ساتھ موسوم نہیں کرتے۔ ان کا دعویٰ اپنے متعلق اہل التوحید و التزویہ ہونے کا ہے۔ یعنی ایسے لوگ جو اللہ تعالیٰ کے تصور کو جسمانیّت، بشریت اور خیال و وہم کے لوازم سے ماوراء اور پاکیزہ و بلند قرار دیتے ہیں۔ [۱]

صفات کے بارے میں ان کے دلائل اور انداز استدلال کی نوعیت کیا ہے، اس کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل نکات پر غور کیجئے:

۱۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ جس طرح قرآن حکیم، احادیث اور اقوالِ سلف میں ایسی تصریحات جا بجا ملتی ہیں کہ جن سے اثباتِ صفات پر استدلال ہو سکتا ہے، ٹھیک اسی طرح اور اس سے زیادہ اہمیت کے ساتھ ایسی توضیحات کی بھی کمی نہیں کہ جو صاف صاف تنزیہ پر دلالت کناں ہیں۔ بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اثباتِ صفات کے بارے میں جن آیات کو پیش کیا جاتا ہے، وہ محکم اور قطعی الدلالہ نہیں، بلکہ اس لائق ہیں کہ انہیں مستثنیات کی صف میں رکھا جائے، لیکن جو آیات تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کو نکھارتی ہیں، وہ اپنے مفہوم میں اس درجہ واضح، محکم اور دو ٹوک ہیں کہ ان میں تاویل و تعبیر کی ادنیٰ گنجائش بھی پائی نہیں جاتی۔ مثلاً

لیس کمثله شیء۔ (شوری: ۱۱۰)

ترجمہ: اس جیسی کوئی چیز نہیں۔

ولا یحیطون بہ علماً۔ (طہ: ۱۱۰)

ترجمہ: اور وہ اپنے ناقص علم سے خدا کا احاطہ نہیں کر سکتے۔

هل تعلم له سمیا۔ (مریم: ۱۶۵)

ترجمہ: بھلا تم اس کا کوئی ہم نام جانتے ہو؟

کیا ان آیات سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالتِ قدر کا راز تشبیہ و تجسیم میں نہیں بلکہ اس کے بے نظیر اور جسم و وہم کے حدود سے ماوراء ہونے میں مضمر ہے۔

اس پر ان الفاظ تنزیہ کا اضافہ کیجئے، جو اللہ تعالیٰ بار بار اپنے لیے سبحان اور تعالیٰ کی صورت استعمال کرتے ہیں اور مشرکین کو تنبیہ کرتے ہیں کہ اللہ کو وہم و خیال کی ہر ہر تمثال سے بلند و بالا سمجھا جائے۔

۲۔ ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ تمام اسلامی فرقوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن حکیم اور احادیث میں متعدد مقامات ایسے آتے ہیں جہاں الفاظ کی ظاہری دلالت سے قطع نظر کر کے تشبیہ و استعارہ کی آڑ لی جاتی ہے اور جہاں چار و ناچار تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب تک اس انداز بیان کی توجیہ مجاز کی روشنی میں نہیں کی جائے گی معانی کی ٹھیک ٹھیک تعیین نہیں ہو سکے گی۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل ایسے بزرگ کو بھی بقول غزالی کے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہی بن پڑا کہ میں نے مندرجہ ذیل تین احادیث میں تاویل سے کام لیا ہے حالانکہ ان کا مسلک یہ ہے کہ حتیٰ الامکان ظواہر سے انحراف نہیں ہونا چاہیے۔ [۱]

الحجر الاسود یمین اللہ۔

ترجمہ: حجر اسود اللہ کا دایاں ہاتھ ہے۔

انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن۔

ترجمہ: میں نفسِ رحمن کی طرف پاتا ہوں۔

انا جلیس من ذکر نی۔

ترجمہ: مجھے جو یاد کرتا ہے میں اس کا ہم جلس ہوں۔

اور جب احمد بن حنبل جیسی شخصیت بھی تاویل و تعبیر کی ضرورتوں سے بے نیاز نہ رہ سکی تو ہمیں بطریق اولیٰ حق پہنچتا ہے کہ جہاں ظواہر الفاظ کو تنزیہ و تجرید کی شاہراہ مستقیم سے ہٹا ہوا پائیں، وہاں اس کی مناسب تاویل کریں۔

نفی صفات کے معنی مطلقاً انکار صفات کے نہیں، تنزیہ کے ہیں۔ تجلیات کی بحث متکلمین یا حکماء کیا مطلقاً صفات کے قائل نہیں؟ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں:

۳۔ نفی صفات کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم کسی مرتبے میں بھی اللہ تعالیٰ کی طرف صفات کا انتساب نہیں کرتے۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ صفات اس کی تجلیات ذات سے وابستہ ہیں اور ذات فی نفسہ مجرد، بحت اور ایک ہے یعنی وہ، وہ وجودِ مطلق (Absolute Being) ہے، جو جہت، حیز، مکانیت اور بشریت کے تمام لوازم سے ہر طرح پاک اور منزہ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ذات ہی کی ایک تجلی علم ہے۔ اس کی ایک تجلی تخلیق، قدرت یا رحمت اور مہبت ہے۔ یعنی تجلیات بوقلموں ہی سے قبائے صفات تیار ہوتی ہے۔ ورنہ حقیقت نفس الامری میں جہاں تک اس انائے مجرد کا تعلق ہے اس میں کثرت و تعدد کا گزر نہیں۔

ان تمہیدی نکات کے بعد ہی ذات و صفات کے مسئلے کو یوں حل کرتے ہیں کہ اگر صفات و ذات میں تعلق و ربط کی اس نوعیت کو تسلیم کر لیا جائے کہ وہ ذات سے زائد اور الگ اپنا ایک وجود رکھتی ہیں تو علاوہ بشریت و جسمانیت کے اس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ کے ساتھ کچھ اور چیزیں بھی قدیم ہیں۔ اسی طرح اگر خلق و ربوبیت ایسی صفات کو اسی کی تجلی قرار نہ دیں اور یہ سمجھیں کہ وہ منفرد حیثیت سے کائناتِ ہست و بود سے اپنا رشتہ قائم کیے ہوئے ہیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اس کی ذات بھی اس عالم حادث کی طرح محل حوادث ہے حالانکہ جو شئی محل حوادث ہوتی ہے وہ بھی حادث ہوتی ہے۔ اس اشکال سے بچنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ذات اور صفات میں کوئی تفریق قائم نہ کریں، اور یہ نہ کہیں کہ وہ علیم بھی ہے، قدیر بھی ہے، رب بھی ہے، بلکہ یوں کہیں کہ وہ صرف ایک ہی ذات اور وجودِ مطلق ہے جس کی یہ مختلف تجلیات ہیں۔

رہا یہ سوال کہ اگر تزیہ و تجرید صفات کا مسئلہ اتنا اہم تھا تو اس کی کیا وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے یا انبیاء علیہم السلام نے طریقِ دعوت میں اس کو چنداں اہمیت نہیں دی، اور صرف صفات کے اثبات و تحقق ہی پر زور دیا ہے۔ رازی اس شبہ کا یہ جواب دیتے ہیں کہ عوام کی سطح ذہن اس بات کی متحمل نہیں ہوتی کہ ان میں اللہ تعالیٰ کی محبت و تودد کے رشتوں کو ابھارے بغیر تزیہ و تجرید کے لطائف کو چھیڑا جائے، کیونکہ اس طرح پہلے ہی قدم پر تعطیل

وہی کے گڑھوں میں گر جانے کا اندیشہ ہے۔ تاہم انبیاء کی تعلیمات میں بالعموم اور قرآن کے اسلوب رشد و ہدایت میں بالخصوص ان لطائف کا برابر خیال رکھا گیا ہے کہ لوگ اللہ تعالیٰ کے تصور میں جسمانیات یا وہم و خیال کے ان شوائب کو داخل نہ کر دیں جن سے وہ منزہ اور پاک ہے۔ قرآن نے اس سلسلے میں حکیمانہ تدریج کا خیال رکھا ہے، یعنی پہلے تو اثبات صفات کے ذریعے عوام کے دلوں میں اس کے لیے محبت اور کشش پیدا کی ہے اور پھر محکمات کے ذریعہ تنزیہ و تجرید کے حقائق کی پردہ کشائی فرمائی ہے۔ [۱]

قول فیصل، حکماء و متکلمین کے نقطہ نظر میں ایک اصولی خامی کی نشاندہی۔
تجرید تامہ نفی ذات کے مترادف ہے

فریقین کے ان دلائل کے مطالعہ و تجزیہ کے بعد ہم دیانتداری سے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اثبات صفات کے سلسلے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف زیادہ صحیح، زیادہ استوار اور زیادہ معقولیت لیے ہوئے ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ قرآن حکیم میں ایسی محکم و واضح آیات پائی جاتی ہیں، جن سے تنزیہ و تجرید کے لطائف پر پوری پوری روشنی پڑتی ہے۔ اور کیوں نہ ہو اگر قرآن ہی مسئلہ صفات کو نہیں نکھارے گا اور اللہ کی یہ آخری کتاب ہی قبائے صفات کو آراستہ پیراستہ کر کے پیش نہیں کرے گی تو اور کس صحیفے سے توقع کی جائے گی کہ وہ یہ اہم فریضہ انجام دے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن وحدیث اور عربی ادب میں مجاز و استعارہ اور رمز و اشارہ کی اہمیتوں کو تسلیم نہ کرنا کورذوقی ہے، اس لیے کہ دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں جو انداز بیان کی ان وسعتوں سے نا آشنا ہو۔ اور ہم اس حقیقت سے بھی مجال انکار نہیں پاتے کہ اسماء و صفات کے مسئلے میں خصوصیت سے تاویل و تعبیر کی گنجائش قطعی پائی جاتی ہیں۔ مگر اس کے معنی زیادہ سے زیادہ یہی تو ہوئے کہ اثبات صفات کے پہلو بہ پہلو تنزیہ و تجرید کے پہلوؤں کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

ہم رازی یا دوسرے حکماء کے اس عذر کو صحیح سمجھتے ہیں کہ ذہنوں میں فکر و تعق کے

درجات کا عظیم انقلاب ہے اور قرآن کو بدرجہ اتم اس کا خیال رکھنا چاہیے۔ لیکن ہم یہ ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ قرآن حکیم پہلے تو ایک غلط بات عوام کے ذہنوں میں بٹھاتا ہے اور پھر جب یہ نقش پختہ ہو جاتا ہے تو خواص کی خاطر اس کو تجرید و تنزیہ کے ذریعے دور کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس ہمارا مقوف یہ ہے کہ قرآن پہلے ہی قدم پر اثبات و تنزیہ کے دو گونہ پہلوؤں کو برابر ملحوظ رکھتا ہے۔

حکماء و متکلمین کے ذہنوں میں دراصل دینیات کا جو نظری یا Speculatively تصور جانشین ہے، اس میں سطحیت اور اتھلے پن کا ایک اصولی غلط رویہ ہے۔ یعنی دینیات کے بارے میں ایک نئی اور گہری بصیرت اختیار کرنے کے بجائے جو حقائق کی تہہ میں اتر سکے جو مغز اور روح کو پاسکے اور مصالح و حکم کے رازوں کو دریافت کر سکے، یہ حضرات جو اس فکر و نظر کے حامل ہیں، محض سرسری اور ادنیٰ درجے کی مناظرانہ صلاحیتوں پر اکتفا کرنا کافی سمجھتے ہیں۔ حالانکہ جہاں تک مسئلہ الہیات کا تعلق ہے، یہ بقول ارسطو کے ایسا نازک، ایسا اہم اور لطیف ہے کہ اس سے تعرض کرتے وقت قلب و ذہن کو بالکل نئے سانچوں میں ڈھال دینا چاہیے۔

من اراد ان یشرع فی المعارف الالہیة فلیستحدث لنفسه
فطرۃً اخری۔ [۱]

ترجمہ: جو شخص الہیات کے معارف میں داخل ہونا چاہتا ہے، اسے چاہیے کہ اپنے لیے ایک نئی فطرت پیدا کرے۔

جس شخص نے علم الادیان کا ادنیٰ مطالعہ بھی کیا ہے وہ اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ مذاہب میں اللہ تعالیٰ کے تصور کو کس صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہاں اس بات سے مطلق دلچسپی نہیں ہے کہ محرک اول کون ہے؟ یا برگساں کے الفاظ میں وہ کونسا جو شش حیات ہے جس نے پورے دبستان کائنات میں زندگی کی لہر دوڑا رکھی ہے۔ وجود مطلق یا وہ

ذاتِ نحت بھی موضوعِ بحث نہیں ہے جس کو حکماءِ جسمانیّت و وہم کے ادنیٰ شوائب سے پاک رکھنا چاہتے ہیں۔ یہ تمام مسائل سائنس یا فلسفے کی طرفہ طرازیوں کے پیدا کردہ ہیں اور ان کا کوئی تعلق سچے دین یا دین کی صحیح روح سے نہیں ہے۔ دین جس خدا کے تصور کو پیش کرتا ہے وہ ذاتِ ستودہ صفات ہے جو کسی شخص کی زندگی پر اثر انداز ہو سکے، اس کو بدل سکے، اس کے فکر و ذہن میں یقین و آگہی کی شمعیں فروزاں کر سکے، جو اخلاق و روحانیت کے دبے ہوئے تقاضوں کو ابھار سکے، افراد کے لیے زندگی کی کشاکش میں سہارا ثابت ہو سکے، جسے مان کر آدمی یہ محسوس کرے کہ اب وہ اس عالمِ آب و گل میں تنہا نہیں ہے، بلکہ اس کے ارادوں اور کوششوں میں ایک اور مشفق اور باختیار ذاتِ شریک و سہیم ہو گئی ہے جو اس کی مدد و معاون ہے۔

ظاہر ہے کہ مجرد خدا کا تصور اس غرض کو پورا نہیں کر سکتا اور نہ محرکِ اول اور جوشِ حیات کا نظریہ ایسا ہے کہ اس خلا کو پُر کر سکے۔

یوں بھی تجرید و انتزاع کی اس صورت میں خوبی کی کیا بات ہے؟ تھوڑی دیر کے لیے اسے غلط فہم و مضامین مان لیجئے کہ کلیات کا وجود خارجی متحقق ہے اور ایک مطلق فرس، مطلق انسان یا مطلق وجود خارج میں پایا جاتا ہے اور یہ صرف ذہن و فکر کی سیمیائی نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس مرتبہ اطلاق میں خوبی و فضیلت کا کوئی تصور سرے سے قائم بھی رہ سکتا ہے؟ ایک گھوڑا بہت اچھا ہے اس لیے کہ کیت ہے، عربی النسل ہے، ایک انسان میں تعریف کا یہ پہلو ہے کہ اچھا طیب ہے، کامیاب انجینئر ہے یا کامل فنکار ہے، اور ایک اللہ اس لیے قابلِ پرستش اور لائقِ محبت ہے کہ اس نے ہمیں خلعتِ وجود بخشا ہے اور ہماری جملہ مادی و روحانی ضروریات کا متکفل ہے۔

مگر تجرید و انتزاع کا یہ تقاضا ہے کہ ان خوبیوں کو ایک ایک کر کے ہٹاتے جائیے اور تا آنکہ یہ شیئی اطلاق کے اس نقطے پر پہنچ جائے، جہاں یہ تنہا اس طرح ہو کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری خوبی یا وصف وابستہ نہ مانا جائے۔ بتائیے تمام صفات کی نفی کے بعد فرس..... انسان..... یا خدا کے تصور میں باقی وہ کیا شیئی بچے گی جو مرتبہ اطلاق میں بھی اس کے وجود پر

دلالت کناں رہے۔

پیاز کو چھیلے جائے اور اس کے ایک ایک پرت اور چھلکے کو اتارتے جائے تا آنکہ آپ اس نقطہ اطلاق تک رسائی حاصل کر لیں جسے اصل پیاز یا پیاز کا جوہر و عطر کہتے ہیں، یعنی پیاز کا عدم یا اس کی کلیتہً نفی۔ کہیے اس مجرد پیاز کا کیا مصرف ذہن میں آتا ہے؟

اسی طرح اللہ تعالیٰ کو اس کی تمام صفات کمال سے علیحدہ کر دیجئے جن سے اس کی ردائے الوہیت تیار ہوتی ہے۔ اور پھر سوچ سمجھ کر بتائیے کہ وہ جو وجود مطلق یا ذاتِ بخت جس کو آپ وجود و تحقق کی کسی آلائش سے آلودہ نہیں ہونے دیتے، آخر کیا چیز رہ جاتی ہے اور اس کے بندوں کے کس مصرف میں آتی ہے؟

تجلیات کے فرض کرنے سے تعدد صفات کا اشکال حل نہیں ہو پاتا۔
تجربہ پر ایک دلچسپ معارضہ

اس دنیا کی بوقلمونی اور تنوع کے اشکال کو حل کرنے کے لیے اکثر حکماء اور صوفیاء نے تجلیات گونا گوں کی آڑ لی ہے، جیسا کہ ہم نے حکماء کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے بتایا ہے۔ مگر اس سے بھی اشکال کہاں حل ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ وجود مطلق میں جو احدیت کے درجہ قصویٰ پر فائز ہے، یہ تجلیات کیونکر ابھریں؟ اور ان میں یہ تعدد کہاں سے آیا؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ ان تجلیات کی کیا حیثیت ہے؟ کیا یہ حادث ہیں؟ اگر حادث ہیں تو قدیم کے ساتھ یہ حدوث کا پیوند کیا معنی؟ اور اگر قدیم ہیں تو وہی تعدد قدما کا پرانا اشکال جو صفات کے معاملے میں درپیش تھا، یہاں بھی درپیش ہے۔ صرف الفاظ اور اصطلاحات کے بدل دینے سے کہیں مفہوم و معنی میں بھی تبدیلی ہوئی ہے؟ غرض حکماء و متکلمین کی پوزیشن اس مسئلے میں مضبوط نہیں۔ بلکہ بقول علامہ ابن تیمیہ کے فقیہ صفات کا جنون جب اس حد تک تجاوز ہو جائے کہ خود وجود بھی اللہ کی صفت نہ رہے اور یہ لوگ اسے لامعہ و لاموجود اور لاموجود سے تعبیر کرنے لگیں تو علاوہ اس منطقی سقم کے کہ یہ رفع نقیضین ہے، اس کا یہ مطلب ہوگا کہ یہ جس تشبیہ سے بھاگے تھے، اس سے زیادہ بدتر تشبیہ کے قائل ہو گئے۔ کیونکہ لامعہ و لاموجود تو متمنع ہی ہو سکتا ہے جو کبھی بھی جز و وجود میں داخل نہیں ہو سکتا، اسے کہتے ہیں:

فر من المطر و قام تحت الميزاب۔

ترجمہ: بارش سے بھاگے اور پرنا لے کے نیچے جا کر کھڑے ہو گئے۔ [۱]
اثباتِ صفات پر حکماء کے اعتراضات۔ کیا اللہ تعالیٰ ”جسم“ ہے یا انسانی
لوازم سے تعبیر ہے۔ علامہ کا جوابی موقوف

رہے حکماء کے اعتراضات جو ان کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ کو موصوف بہ صفات
ماننے سے ابھرتے ہیں، تو وہ بھی کچھ ایسے علمی نہیں۔ بلکہ ہمیں کہنے دیجئے کہ ان میں گہرائی،
سنجیدگی اور صحت و استواری سے کہیں زیادہ طفلانہ منطق کی جھلک نمایاں ہے۔

یہ اعتراضات صرف یہ ہیں (جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں) کہ اللہ تعالیٰ کو متصف و
موصوف تسلیم کرنے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بھی گویا کوئی عظیم جسم ہے یا کوئی ایسی
بشری النوع ہستی ہے جس میں تمام انسانی خوبیوں کو سبجا زیادہ ابھار دیا گیا ہے یا ان کے
ساتھ بڑھا چڑھا کر عظمت و رفعت کے تصورات وابستہ کر دیئے گئے ہیں۔ یعنی خدا کسی
ماوراء اور مجرد و پاکیزہ ہستی کا نام نہیں بلکہ یہ بشری اور انسانی خوبیوں ہی کے ایسے موضوع و
مرکز سے تعبیر ہے جس میں ان خوبیوں کو تا بہ حد کمال بڑھا دیا گیا ہے۔

حکماء کے نقطہ نظر سے صفات کو مستقل حیثیت سے تسلیم کرنے میں یہ قباحت بھی
مضمحل ہے کہ اس طرح تعدد و قدماء کا اشکال ابھرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے محلِ حوادث
ہونا لازم آتا ہے۔

نامناسب ہوگا اگر ہم ان تینوں اعتراضات سے تعرض کیے بغیر دوسری اہم بحثوں کی
طرف قدم بڑھائیں۔

علامہ نے اپنی تصنیفات میں ان اعتراضات کا تفصیلی جواب دیا ہے اور حق یہ ہے کہ
خوب دیا ہے۔ ہم ذیل میں اس کی ایک تلخیص پیش کیے دیتے ہیں:
جہاں تک اللہ کے مطلقاً جسم ہونے کا تعلق ہے مشبہ اور حشو یہ کے سوا کوئی بھی صحیح

العقیدہ مسلمان اس کا قائل نہیں۔ چنانچہ ہر شخص جب اللہ تعالیٰ کی طرف علم، حکمت یا قدرت وغیرہ صفات کو منسوب کرتا ہے تو وہ اس کے ساتھ بلا کیف کی قید بڑھا دینا ضروری سمجھتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم، اس کی حکمت اور قدرت ایسی نہیں کہ اس کو موجودات کی کسی بھی نوعیت پر قیاس کیا جاسکے۔ لیکن اس کا کیا علاج ہے کہ کائنات میں جتنی چیزیں صفات و نعوت سے متصف ہیں، وہ سب اجسام ہی ہیں۔ لہذا اثبات و تحقیق صفات کا کوئی طریق ایسا نہیں ہو سکتا جس سے ذہن جسمانیت کی طرف منتقل نہ ہو۔ مثلاً یہ مسلمہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا صانع ہے، لیکن کیا کوئی ایسا صانع ذہن کی گرفت میں آتا ہے جو جسم نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی مانی ہوئی بات ہے کہ وہ حی و عظیم ہے، لیکن کیا زندگی اور علم غیر جسمانی اشیاء میں کہیں نظر آتی ہے؟ اس سے ثابت ہوا کہ صفات کی نفی محض اس بنیاد پر صحیح نہیں ہے کہ اس سے تجسیم کا خطرہ لاحق ہوتا ہے، کیونکہ کم از کم ذہنی حد تک اس خطرے سے بچ نکلنا آسان نہیں۔ [۱]

کچھ اسی نوعیت کی دشواری صفات کے بارے میں یہ ہے کہ بشری لوازم کی طرف ذہن خواہ مخواہ ضرور ملتفت ہوتا ہے۔ اس باب میں اصلی مجبوری یہ ہے کہ ہر سطح و وجود مجبور ہے کہ اپنے ہی انداز سے اللہ تعالیٰ سے متعلق تصور قائم کرے۔ مثلاً اگر دائرے میں شعور پیدا ہو جائے تو وہ اللہ تعالیٰ کو ایک مکمل دائرہ فرض کرے گا۔ خط اور نقطہ میں ادراک جاگ اٹھے تو ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی جلالت قدر خط مستقیم یا نقطہ میں مرکوز ہوگی۔ انسان تحقیق و وجود کے سب سے اونچے فرائز پر متمکن ہے یا یوں کہئے کہ ادراک و شعور کی سب سے اونچی سطح پر فائز ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ کو جاننے اور سمجھنے کا بہترین اعلیٰ اور موزوں ترین پیمانہ آخر انسان کے سوا کون ہو سکتا ہے؟ لہذا منطقی طور پر خدا کی صفات کو انسانی صفات ہی کی روشنی میں ایک حد تک سمجھا اور مانا جاسکتا ہے، کسی دوسرے حوالے یا ذریعے سے نہیں۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کو ابن تیمیہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ وہ تمام

صفات کمال جو انسانوں میں پائی جاتی ہیں اللہ تعالیٰ بطریق اولیٰ ان سے متصف ہونے کا استحقاق رکھتا ہے۔ [۱]

تعددِ قدماء کے تصور کا اٹھلا پن۔ یونانی تصور اشیاء کی غلط اندیشی!

تعددِ قدماء کا اعتراض پر لے درجے کی سطحیت لیے ہوئے ہے۔ یہ اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ خدا اور اس کی صفات دو چیزیں ہیں یا ذات و صفات میں دوئی اور ثنویت کا فرما ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے اولین مفہوم اور ابتدائی تصور ہی میں صفات داخل ہیں۔ یہ کوئی بیرونی، اجنبی اور ذات سے بیگانہ اشیاء نہیں کہ ان کے تعدد سے قدماء کا تعدد لازم آئے۔ ذات و صفات کی اس تفریق کا سرچشمہ دراصل یونانی فلسفہ ہے جس نے ہیولی و صورت کو الگ الگ ٹھہرایا ہے، حالانکہ خارج میں جتنی اشیاء بھی پائی جاتی ہیں، وہ سب کی سب صفات یا صورت سے آراستہ ہیں۔ ہیولی کا تصور محض ذہن و فکر کی شعبہ گری ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا غیر منطقی ہے کہ خدا کے ساتھ ساتھ مستقل بالذات صفات کا وجود بھی پایا جاتا ہے۔ صحیح تر انداز بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی جملہ صفات کے ساتھ قدیم ہے۔ اسی مفہوم کو علامہ نے امام احمد بن حنبل کے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے:

اذا قلتم، الله وعلمه، والله و قدرته، والله و نوره، قلتم بقول

النصارى۔ فقال لانقول، الله وعلمه، والله و قدرته، والله و

نوره، ولكن الله، بعلمه و قدرته و نوره اله واحد، بل ننطق،

بمايبين ان صفاته، داخله في مسمى اسمه۔ [۲]

ترجمہ: جب تم کہتے ہو کہ اللہ اور اس کا علم، اللہ اور اس کی قدرت اور اللہ اور اس کا نور، تو تم اس پیرایہ بیان میں عیسائیت کا تتبع کرتے ہو۔ جہاں تک ہمارا تعلق ہے ہم یوں نہیں کہتے کہ اللہ اور اس کا علم، اللہ اور اس کی قدرت اور اللہ اور اس کا نور۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ اپنے علم، اپنی قدرت اور نور کے ساتھ ایک ہی معبود ہے۔ ہم ایسا پیرایہ بیان اختیار کرتے ہیں جس سے یہ پتہ چلے کہ اس کی صفات، اس کے نام اور مسمیٰ میں داخل ہیں، ان

سے الگ کوئی چیز نہیں۔

کیا اثباتِ صفات سے اللہ تعالیٰ محلِ حوادث ٹھہرتا ہے؟
رازی و آمدی کی مایہ ناز دلیل کا تجزیہ

یہ شبہ کہ اتصافِ صفات سے اس کی ذات محلِ حوادث قرار پاتی ہے، مہمل
اعتراض ہے۔

پہلے اعتراض کی حقیقت پر غور کر لیجئے۔ تافینِ صفات کا کہنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی
طرف خلق و ربوبیت کی صفات کو منسوب کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ وہ ہر آن کچھ نہ کچھ
پیدا کرتا رہتا ہے اور ہر آن کچھ نہ کچھ چیزوں کو عدم کی تاریکیوں سے نکال کر خلعت وجود
سے نوازتا رہتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس کے ارادوں میں ہر آن نئی چیزیں داخل
ہوتی رہتی ہیں یا اس کا ارادہ ہر آن نئے نئے تغیرات سے دوچار ہوتا رہتا ہے۔ سوال یہ ہے
کہ آیا یہ تغیرات اور یہ تبدیلیاں اس کی شانِ ازلیت کے شایان ہیں۔ رازی و آمدی نے
اسی سوال کو ان الفاظ میں پیش کیا ہے کہ خلق و ربوبیت کا یہ فعل جس کا رخ کائنات کی
بقلمونیوں کی طرف ہے، بجائے خود کمال ہے یا نہیں۔ اگر کمال ہے تو اس کا مطلب یہ ہے
کہ اس فعل سے پہلے اس کی ذات میں ایک طرح کا نقص پایا جاتا تھا، حالانکہ اللہ تعالیٰ ہر
طرح کے نقص و عیب سے منزہ ہے۔ [۱] یہ دلیل رازی و آمدی کے نقطہ نظر سے وہ آخری
دلیل ہے جس کی منطقی استواریوں پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے لیکن اس آخری دلیل سے بھی نفی
صفات پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

اصل سوال اس سلسلے کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک جیتے جاگتے ارادے سے متصف ہے یا
نہیں۔ اگر ارادے سے متصف ہے تو پھر لازماً اس میں تبدلِ احوال پایا جائے گا اس لیے کہ اراد
کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ ہر آن وہ اپنی کار فرمائیوں کے لیے نئے نئے ہدف تلاش کرے، نئی
نئی صورتوں کی تخلیق کرے اور اس عالم کہنہ میں حسن و جمال کی نئی نئی بستیاں بسائے۔

ارادے سے اگر تازہ کاری اور تجدد کے عنصر کو نکال دیا جائے تو پھر وہ ارادہ ہی نہیں رہتا، کوئی اور چیز ہو جاتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ خود حکماء اور عقلیت پسند گروہوں میں حلولِ حوادث کا اشکال متفق علیہ نہیں ہے۔ معتزلہ میں اس کے بارے میں دو گروہ ہیں۔ فلاسفہ جن کو تجددِ احوال کا قائل نہیں ہونا چاہیے تھا، وہ بھی غیر شعوری طور پر اس کے قائل ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حق میں تجددِ اضافات ان کے ہاں بھی جائز ہے۔ اور زینو نے تو واضح طور پر اللہ تعالیٰ کو متحرک قرار دیا ہے۔ [۱]

رہا یہ خدشہ کہ فعل کی کار فرمایوں سے پہلے اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایک طرح کے نقص کو فرض کرنا پڑتا ہے تو یہ بھی صحیح نہیں، اس لیے کہ یہ نقص جب ابھرتا جب پہلے سے ارادہ قدیم و ازلی کے محتویات میں یہ بات شامل نہ ہوتی کہ فلاں فلاں اشیاء کو پیدا کرتا ہے۔ [۲]

یعنی اللہ تعالیٰ کے علمِ ازلی میں تخلیقات کا ایک نقشہ پہلے سے اپنے تمام مضمرات کے ساتھ موجود ہے۔ ارادے کا کام صرف یہ ہے کہ ان مضمرات یا معدومات کو سطح وجود پر فائز کر دے۔ اس بنا پر جہاں تک علم کا تعلق ہے اس میں کوئی تجدد اور نئی صورتِ حال نہیں ابھری۔ تجدد یا حدوث کے جو مظاہرے ہیں ان کا سرا سر تعلق اس عالم سے ہے جو کتبِ عدم سے حیر و وجود میں آگیا ہے۔ اس قدیم اشکال کو ایک جدید مثال کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

سینما میں جو تصویریں کہانی کے تقاضوں کے مطابق ایک خاص ترتیب کے ساتھ پردہ سکرین پر نظر آتی ہیں، وہ اگرچہ تقدم و تاخر زمانی کی وسعتوں کو اپنے دامن میں سیٹھتے ہوئے ہوتی ہیں اور دو اڑھائی گھنٹہ سے کم عرصے میں ان کی پوری پوری نمائش نہیں ہو سکتی، تاہم وہ اصل فوٹو ریل جس پر یہ تمام تصویریں پہلے سے ثبت ہیں، ان میں کوئی تقدم و تاخر زمانی پایا نہیں جاتا، بلکہ وہ سب کی سب بیک وقت اس ریل پر مرسم ہوتی ہیں۔ تقدم و تاخر زمانی کا تعلق صرف پردہ سکرین سے ہے۔ ٹھیک اسی طرح کائنات کے مضمرات ارتقاء کا پورا نقشہ

جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اس میں بھی کوئی تقدیم و تاخر زمانی نہیں۔ زمانہ، حدوث اور تجدد کا تصور اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ کنیز مخفی امکان کے حیز سے نکل کر وجود کے اجالوں کو اختیار کرتا ہے۔ اگر مسئلہ کا یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ جب تک اللہ تعالیٰ ارادے کے ساتھ متصف ہے، اس وقت تک تجدید احوال ضروری ہے اور جب تک ارادہ علم ازلی کے ساتھ ہم آہنگ ہے، اس وقت تک یہ تجدید نہ ہیئتاً تجدید ہے اور نہ اس سے قبل کی حالت نقص و عیب سے متصف۔

اسی حقیقت کو ابوالبرکات نے اپنی مشہور کتاب ”المعتمر“ میں ایک مناظرانہ گفتگو کے سیاق میں نقل کیا ہے:

فان قالوا كيف تحدث له الارادة بعد الارادة فكيف يكون له
الحالة المنظرة تكون بعد ان لم تكن، و كيف يكون محل
الحوادث؟ قيل! و كيف يكون محلاً يغير الحوادث. [۱]

ترجمہ: اگر یہ کہیں کہ ایک ارادے کے بعد دوسرا ارادہ کیونکر پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اور اس کے لیے کیونکر ایک حالت منتظرہ فرض کی جاسکتی ہے کہ جو پہلے موجود نہ ہو اور پھر موجود ہو جائے۔ اسی طرح اللہ کی ذات کو کس طرح محل حوادث ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ ان سب کے جواب میں ہمارا یہ جواب ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ہی میں ارادے کے تجددات نہیں ہوں گے تو اور کہاں ہوں گے؟ یعنی وہ فعال و مرید خدا جس نے کائنات انسانی کو ارادہ و فعل کی قوتیں بخشی ہیں اگر خود ہی ارادے کی کارفرمایوں سے محروم ہوگا تو پھر اس کو کس وصف سے متصف گردانا جائے گا۔ کیا سکون، ٹھہراؤ اور رکود سے۔ اور کیا اس سے نفی صفات یا تنزیہ صفات کا مقصد پورا ہو جائے گا۔ خلق و ابداع کا اشکال۔ ارادے کا مرکز کونسا ہے، چھ مختلف مدارس فکر اور ان کی واماندگی!

صفات کے سلسلے میں ایک اہم اشکال تخلیق و ابداع کا ہے۔ یعنی یہ دنیائے رنگ و بو

کیونکہ کتبہ عدم سے وجود میں آئی اور وہ کوئی اسباب و دواعی ہیں جنہوں نے اس بزم کون کو سجایا اور ترتیب دیا۔ دوسرے لفظوں میں منطقی پیرایہ بیان میں جواب طلب یہ تنقیح ہے کہ ان ممکنات کو جو پہلے معدوم تھے کس شے نے صفہ ہستی پر اجاگر کیا۔ کیا ارادے نے یا قدرت الہی نے، یا وقت و شے کی موزونیتوں اور مناسجوں نے یا ان تینوں نے؟ مشکمیں نے ان سوالات کے چھ جواب دیئے ہیں۔

ابن کلاب، اشعری، قاضی ابوبکر، ابوالمعالی، قاضی، ابویعلیٰ اور غزالی کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو ایک متعین وقت میں اس لیے پیدا کیا کہ ارادہ الہی کا اقتضاء یہی تھا کہ ان چیزوں کو وقت و زمان کے اسی مرحلے میں پیدا کیا جائے۔ ابن رشد نے اس جواب کو معقول نہیں سمجھا، اس لیے کہ سوال یہیں آ کر رک نہیں جاتا ہے، بلکہ آگے بڑھتا ہے اور اس تنقیح کے بارے میں تشفی چاہتا ہے کہ خود اس ارادے میں اسی وقت کیوں جنبش پیدا ہوئی۔

بعض اشاعرہ نے کہا کہ دراصل وقت و زمان کو متعین کرنے والی کوئی ایک شے نہیں بلکہ علم، ارادہ اور قدرت تینوں ہیں۔ مگر سوال اس جواب سے بھی حل نہیں ہوتا۔ دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ ان تینوں چیزوں نے اس ایک وقت خاص ہی کو کیوں رائج سمجھا، جبکہ اللہ تعالیٰ ازل سے ارادہ، قدرت اور علم سے متصف چلا آتا ہے۔

اس کھٹک کا تیسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے اس میں کوئی حکمت پنہاں ہو جس تک ہماری رسائی نہیں ہو پاتی۔ معتزلہ، کرامیہ، ابن عقیل اور قاضی ابوحازم وغیرہ نے یہی موقف اختیار کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس جواب سے عقل و خرد کو کوئی واضح روشنی حاصل نہیں ہوتی۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وصفِ ازلیت کا یہ تقاضا ہے کہ مخلوقات کو بہر حال حادث اور ایک وقت خاص میں خلعت وجود سے آراستہ ہونا چاہیے، ورنہ قدمِ عالم کی صورت میں اس کی ذاتِ صفۃ ازلیت سے متصف نہیں رہتی۔

یہ جواب اس بنا پر تسلی بخش نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ازلی ہونے کے معنی ذاتِ مجرد کے ازلی ہونے کے نہیں بلکہ اس کے علم و قدرت اور ارادے کے ازلی ہونے کے ہیں۔ لہذا

ازل سے کوئی نہ کوئی معلوم، مقدور اور ہدف ارادہ شئی ہونا چاہیے۔

پانچواں جواب یہ ہو سکتا ہے کہ پیدا ہونے والی شے اس سے پہلے وصف امکان سے متصف نہیں تھی اور جو نہی اس میں امکان کی مناسبتیں ابھریں تو ارادہ الہی نے فوراً اس امکان کو فعل سے بدل دیا۔

جواب کی اس نوعیت پر اعتراض یہ ہے کہ کیوں ممکن نہیں تھی اور یہ ”امکان“ کو معرض وجود میں لانے والی کوئی شے ہے۔

چھٹا اور آخری جواب یہ ہے کہ قادر کے لیے قطعی ضروری نہیں ہے کہ وہ دو ممکن اور مقدور چیزوں میں سے ایک کو بغیر کسی مرجح کے اختیار ہی نہ کرے۔ مثلاً ایک پیاسے کے سامنے اگر دو متساوی قدے رکھ دیئے جائیں تو وہ بغیر کس مرجح کے ایک کو اٹھا لیتا ہے یا کسی درندے کے خوف سے بھاگنے والا شخص بغیر کسی رائے کو ترجیح دیئے کسی ایک راستے پر ہو لیتا ہے۔ جہمہ نے تخلیق و ابداع کے پیچیدہ سوال کو اسی مثال کی روشنی میں حل کرنا چاہا ہے۔

مگر یہ پیچیدگی ایسی آسانی سے دور ہونے والی نہیں۔ کیونکہ اس جواب کے معنی تو ہیں کہ مقدرات میں سرے سے ترجیح کی ضرورت ہی نہیں۔ دونوں مثالیں اس سلسلے میں پیش کرنا قیاس مع الفارق کا مرتکب ہونا ہے، اس لیے کہ سوال صرف اللہ تعالیٰ کی قدرت کا نہیں علم و حکمت اور فعل کے تقاضوں کا ہے۔ پوچھنا یہ ہے کہ جب وہ تمام اسباب و دواعی جو کسی شے کو معرض وجود میں لانے کے لیے ضروری ہیں ازل کی ختم نہ ہونے والی وسعتوں کے ہر ہر مرحلے اور موڑ پر موجود رہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کبھی ایک ثانیہ اور دقیقہ کے لیے بھی ارادے، علم اور قدرت کی کارفرمایوں سے محروم نہیں رہی تو پھر کیا وجہ ہے کہ ”حدوثِ عالم“ وقت و زمان کے کسی خاص حصے ہی میں ظہور پذیر ہو، اس سے پہلے یا اس کے بعد نہ ہو۔

فرض کیجئے کہ یہ چھ کے چھ جواب معقول ہیں اور سمجھ میں آتے ہیں، یا ان میں سے ایک بہر حال ایسا ہے کہ جس سے فکر و نظر کی خلش دور ہو جاتی ہے جب بھی اس شبہ کا کیا جواب ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا ساکن و راکد (Static) ہونا لازم آتا ہے، یعنی اگر اللہ

تعالیٰ کی ذات گرامی ارادہ، قدرت اور علم ایسی صفات کمال سے متصف ہے، مگر اس کے باوجود یہ تمام صفات ایک وقت خاص تک قوت کے حیز سے نکل کر فعل کے سانچوں میں نہیں ڈھلتیں تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ صفات میں ایک طرح کا ٹھہراؤ پیدا ہو گیا ہے۔ یہ ہے وہ ”چکر“ جو ابداع و تخلیق کے تصور نے پیدا کر رکھا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے نکلیں تو کیونکر اور ان اشکالات سے پیچھا چھڑائیں تو کس طرح؟

اشکال سے نکلنے کی تین صورتیں اور ان کا تجزیہ۔

اللہ تعالیٰ کو محدود نہیں فرض کیا جاسکتا

اس سے نکلنے کی تین ہی صورتیں ہیں یا تو عالم کو قدیم مان لیا جائے یا عالم کو حادث مانا جائے اور افعال و آثار میں تسلسل تسلیم کیا جائے اور یا پھر علم و ارادہ اور قدرت کو علی الاطلاق غیر محدود نہ کیا جائے، چوتھی کوئی صورت نہیں۔

قدمت عالم کا عقیدہ غلط ہے کیونکہ اس کے معنی قدامت مادہ کے ہیں اور قرآن نے اس کی پُر زور تردید کی ہے۔ علم، قدرت اور ارادے کو متناہی مان لینے سے خلق و ابداع کے تمام اشکالات دور ہو جاتے ہیں۔ مگر اس سے اللہ تعالیٰ کے اس ٹھیکہ تصور کو گزند پہنچتا ہے جس کو انبیاء علیہم السلام نے بالاتفاق پیش کیا ہے۔ اس میں لطیفہ یہ ہے کہ یہ جواب علامہ ابن تیمیہ کے مسلمات کے کچھ ایسا منافی نہیں کیونکہ خود انہوں نے اللہ تعالیٰ کو وجود کے اعتبار سے محدود مانا ہے، بلکہ اس کو سلف کا جانا بوجھا عقیدہ قرار دیا ہے اور اس سلسلے میں عبد اللہ بن مبارک اور اسحاق بن راہویہ کے اقوال بطور سند کے نقل کیے ہیں۔ [۱]

لیکن ہم اس موقف کو دو وجہ سے اختیار نہیں کرتے۔ ایک تو اس لیے کہ خود علامہ نے اس کا استواء کی بحث میں بطریق استطراد ذکر کیا ہے، اس اشکال کے سیاق میں ذکر نہیں کیا۔

دوسرے یہ افلاطونی عقیدہ فلسفیانہ ذہنوں کو تو بلاشبہ متاثر کرتا ہے اور اس کی تائید میں حیاتیات کے بعض نتائج اور بالخصوص بقائے صلح کے متضمنات کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے مگر

مذہب و دین اور ذوق نبوت نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں جس ایقان افروز تصور کو ابھارتا چاہا ہے، وہ اس کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایک مومن اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ ہر ہر شے سے آگاہ ہے اور ہر ہر شے بغیر کسی قدغن و شرط کے اس کے قبضہ قدرت میں ہے۔ علم و ارادہ کی ”تناہی“ اسے نہیں بھاتی۔

ارادہ خلق و ابداع کے اشکال کا واحد حل، نظریہ تسلسل بالآثار

اور جب ان دونوں صورتوں کا ماننا عقلی یا دینی تقاضائے ذوق سے نامناسب ٹھہراتو تیسری صورت لے دے کر یہی رہ جاتی ہے کہ تسلسل بالآثار کے موقوف کو تسلیم کر لیا جائے اور علامہ نے یہی کیا ہے۔

تسلسل بالآثار کا معنی یہ ہے کہ مادہ اگرچہ فی نفسہ حادث ہے اور یہ عالم بھی بحیثیت مجموعی قدیم نہیں تاہم اللہ تعالیٰ کی صفات ابداع و تخلیق نے ہر ہر لمحہ کچھ نہ کچھ پیدا ضرور کیا ہے اور ازل سے تا ابدان کا یہ عمل کسی خلل و انقطاع کے بغیر جاری رہے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ اس متحرک اور رواں دواں عالم کی ہر ہر کڑی حادث و فانی ہے اور اللہ تعالیٰ کی تخلیقی قوتوں کا کرشمہ ہے۔ لیکن اس کا فعل، اس کی عادت تخلیق اور علم و ارادہ کی کارفرمائیاں قدیم اور ابدی ہیں، جن میں کبھی بھی رکود یا ٹھہراؤ پیدا ہونے والا نہیں۔

علامہ نے اپنی مختلف تصنیفات میں اس نظریے کو جس طرح عقلی و نقلی ادلہ کی روشنی میں پیش کیا ہے اور اس ضمن میں فکر و اندیشہ کی جن تابناکیوں اور برائیوں کا ثبوت دیا ہے، یہ انہی کا حصہ ہے۔ اس کی منطقی اہمیت کیا ہے؟ اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگائیے کہ اس سے نہ گونہ اشکالات کا بیک وقت حل نکل آتا ہے۔ یعنی علم و ارادہ کے تجددات بلا روک ٹوک ازل سے ابد تک جاری رہتے ہیں۔ اس عالم پیر زل کو قدیم نہیں ماننا پڑتا اور اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ کی ذات کسی وقت بھی فارغ، غیر متحرک اور غیر فعال نہیں رہنے پاتی۔

اس سلسلہ کے تین شبہات اور علامہ کا جواب

لیکن کیا علامہ کے اس حل سے تسکین وطمینیت قلب کا پورا پورا سامان مہیا ہو جاتا

ہے؟ اس سلسلے کی کوئی خلش یا کھٹک باقی نہیں رہتی؟ نہیں، ابھی تین شبہات اور ہیں جن کے جواب سے علامہ کو عہدہ برآء ہوتا ہے۔

۱۔ ابداع و تخلیق کے تقاضے ایک مستقل فرصتِ عدم کے متقاضی ہیں اور تسلسل بالآثار کا نظریہ کسی فرصتِ عدم کو سرے سے فرض ہی نہیں کرتا۔

۲۔ اس سے اقرارِ علت و معلول لازم آتا ہے، یعنی جہاں یہ ثابت ہوتا ہے کہ علت قدیم ہے وہاں اس کے پہلو بہ پہلو یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ معلول بھی موجود و متحقق ہے۔

۳۔ اس سے نظریہ علم الہی کی معقول توجیہ نہیں ہو پاتی، کیونکہ علم تو چاہتا ہے کہ معلومات کی تمام وسعتوں کو گھیر لے اور غیر متناہی سلسلہ آثار کو ماننے کا منطقی تقاضا یہ ہے کہ یہ وسعتیں علم کی گرفت سے آزاد رہیں، کیونکہ بصورتِ دیگر یہ غیر متناہی نہیں رہتیں۔

مستقل فرصتِ عدم کا جواب علامہ یہ دیتے ہیں کہ یہ تصور ذہن و فکر کا محض دھوکا ہے کیونکہ اس کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ ایک چیز جو سطح وجود پر ابھری ہے پہلے موجود نہیں تھی اور بس۔

ابداع و تخلیق کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک شے کو محض اپنے ارادے، علم اور قدرت کے بل پر پیدا کیا ہے، اور اس کی تخلیق و پیدائش کے سلسلے میں کسی خارجی شرط، وجود اور تقاضے کو دخل نہیں۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ اس شے سے پہلے ہم ایسا عدم خواہ نحوہ فرض کریں جس کا متعین وجود ہو۔ عدم کے معنی یہاں محض اس شے کے نہ ہونے کے ہیں جو تخلیق و ابداع کی بدولت اب سطح وجود پر قائم ہے۔

اقرارِ علت و معلول کا جواب علامہ دو طرح سے دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان حوادث میں چونکہ ہر ہر حادثہ نو پیدا اور مسبوق بالعدم ہے اس لیے ان کے غیر منتہی ہونے کے باوجود فرداً فرداً کوئی بھی اس کی ذات گرامی کے ساتھ اقرارِ پذیر نہ ہوا۔ زیادہ سے زیادہ جو بات ہوئی ہے، وہ یہ ہے کہ دوامِ صفت کی وجہ سے اس کے آثار و نتائج بھی بہ حیثیت مجموعی دائم ہو گئے ہیں۔ مگر اس میں اعتراض کی کیا بات ہے۔ اگر ہم صفات کو ازلی مانتے ہیں تو اس کے منطقی طور پر معنی ہی یہ ہیں کہ یہ ہمہ وقت فعال، کارفرما اور متحرک رہیں۔

لہذا ان کی حرکت و فعالیت پر نتائج و آثار کا ترتیب بھی ہونا چاہیے۔ اقتران مضر اس وقت ہوتا ہے جب ان حوادث میں کوئی شے ایسی ہو کہ اس کو غیر مخلوق اور مستغنی عن الذات قرار دیا جاسکے اور کہا جاسکے کہ یہ ازلی ہے، غیر متبدل ہے اور بغیر کسی احتیاج و منت پذیری کے اللہ تعالیٰ کے پہلو بہ پہلو ہمیشہ سے موجود ہے۔ اگر یہ حیثیت کسی بھی شے کو فرداً فرداً حاصل نہیں ہے تو نوعی طور پر اقتران حوادث نہ صرف یہ کہ کسی مضرت کا حامل نہیں ہے بلکہ یہ تو اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ازل سے تابد، فعال، کارفرما اور حرکت کتنا ہیں۔

دوسرا جواب الزامی نوعیت کا ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ اقتران حوادث کے تسلیم کر لینے کے سوا چارہ ہی کیا ہے۔ ماضی نہ سہی حال میں تو بہر حال حوادث اس کی ذات کے ساتھ مقترن ہیں۔ اس طرح ابد میں بھی اس کی صفات کی کارفرمائیوں کا ایک غیر منتهی سلسلہ جاری رہے گا اور اگر یہ اقتران و معیت صفات کا مسئلہ حال و استقبال میں ممکن ہے تو ماضی میں کیوں ناممکن ہوگا۔

تیسرا شبہ البتہ ٹیڑھا ہے۔ خود علامہ نے اسے پیچیدہ مسئلہ ٹھہرایا ہے۔ یہاں دراصل دو تقاضے ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل متضاد ہیں۔ علم، جیسا کہ خود قرآن حکیم میں ہے، ہر شے کا استحضار اور احصاء چاہتا ہے۔ ہر شے کو گھیر لینے اور جملہ ممکنات کو ادراک و معرفت کی زد میں لے آنے کا دعویٰ دار ہے:

وکل شیء احصینا فی امام مبین (یسین: ۱۲)

ترجمہ: اور ہر چیز کو ہم نے کتاب روشن میں لکھ رکھا ہے۔

وکل شیء عنده بمقدار۔ (رعد: ۸)

ترجمہ: اور ہر شے کا اس کے ہاں ایک اندازہ مقرر ہے۔

اور دوام فعل یا تسلسل بالآثار کا تصور تخلیق و ابداع کے ایسے پھیلے ہوئے اور وسیع تر دائرے کا مقتضی ہے کہ جس کے حدود کا نہ کہیں آغاز فرض کیا جاسکتا ہے اور نہ انتہاء، بلکہ زیادہ واضح تر تعبیر یہ ہوگی کہ تخلیق و ابداع کا یہ دائرہ سرے سے حدودنا آشنا ہے۔ یعنی اس کا ایک سر اتوازل کی پہنائیوں میں گم ہے اور دوسرا ازل کی گہرائیوں میں پنہاں۔

ان حالات میں سوال یہ ہے کہ تخلیق کی صورت کیا ہو۔ افسوس ہے کہ علامہ نے اس مسئلے کو چھیڑا تو ہے مگر اس کا کوئی تسلی بخش حل نہیں پیش کیا۔

ہماری رائے میں یہ تناقض علم کے اس تصور سے پیدا ہوتا ہے جس میں کہ حرکت و ارتقاء کی کارفرمایوں کو تسلیم نہ کیا جائے۔ بلاشبہ ایک ساکن اور راکد علم واقعی ازل و ابد کی وسعتوں کا احاطہ نہیں کر پاتا۔ لیکن اگر علم کے معنی یہ ہیں کہ وہ بھی فعل، قدرت اور تخلیق کی طرح کارفرما اور حرکت کناں ہے تو پھر مسئلے کے حل کی ایک معقول صورت نکل آتی ہے، ورنہ نہیں!

اس صورت میں ان محولہ آیات کے جن میں کہ ہر ہر شے کے احصاء تقدیر اور اندازے کا ذکر ہے، معنی یہ ہوں گے کہ تخلیق و آفرینش کے غیر منتہی ہونے کے باوجود اس کے کچھ مراحل ارتقاء اور منزلیں ہیں، جہاں ایک عالم، عالم نو کی شکل اختیار کرتا ہے اور تخلیق کے مضمرات چمنستان حیات میں نئے نئے گل بوٹوں کی صورت میں زینت آراء ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو ان تمام منازل و مراحل کا کلی و جزئی علم ہے، جو ظہور پذیر ہو چکے ہیں۔ لیکن جن عوامل کو ابھی امکان سے فعل میں آتا ہے اس کے بارے میں اس کا علم کلی ہے، جزئی نہیں۔ مراحل تخلیق کو یوں سمجھئے جیسے مثلاً پہلے دخان (Nebula) عالم علوی کی تخلیق کا باعث ہوتا ہے اور اس قبہ زرنگار کو نجوم و کواکب سے آراستہ کرتا ہے۔ اس کے بعد زمین معرض وجود میں آتی ہے۔ پھر نباتات کا دور شروع ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ یا اس کے کچھ عرصہ بعد زندگی حیوانی قالب اختیار کرتی ہے۔ اور پھر زندگی کا وہ آخری نقطہ ظہور پذیر ہوتا ہے جسے انسان کہا جاتا ہے۔ ظاہر ہے یہ سب تخلیق کے مراحل اور منزلیں ہیں، جن میں ہزاروں اور کروڑوں برس کا فاصلہ ہے۔ اس صورت میں علم الہی کے حرکت کناں ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ہر ہر منزل کے ساتھ ہم آہنگ رہتا ہے اور اس کی حیثیت ایک تخلیقی عنصر کی ہے، ساکن و راکد علم کی نہیں کہ جس میں تجدد و ارتقاء کا کوئی امکان ہی نہ ہو۔ اس طرح گویا اس کا علم، ارادہ اور قدرت و فعل تمام صفات بیک وقت ایک دوسرے

کے ساتھ ہم آہنگ اور حرکت کناں رہتی ہیں۔ [۱]
 بحث ختم کرنے سے پہلے ہمیں صحیح بخاری کی ایک حدیث کی وضاحت کرنا ہے کہ جس
 میں آنحضرتؐ نے فرمایا ہے:

کان الله ولم یکن معه شیء۔

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی اس وقت تھی جب اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی۔
 بظاہر اس سے تسلسل بالآثار یا حوادثِ مسلسلہ کے نظریے کی تردید ہوتی ہے۔ علامہ
 نے اس حدیث پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ حدیث بخاری میں مختلف الفاظ
 کے ساتھ آئی ہے۔ کہیں لم یکن معہ ہے اور کہیں لم یکن قبلہ اور لم یکن غیرہ۔
 حدیث کا راوی چونکہ ایک ہی شخص عمران بن حصین ہے اور اس کا تعلق بھی چونکہ ایک ہی واقعہ
 اور ایک ہی مجلس سے ہے لہذا قرین قیاس یہ ہے کہ ان الفاظ میں ایک لفظ تو وہ ہے جس کو
 حقیقہً حضور ﷺ نے اس مجلس میں فرمایا ہے اور وہ ہے قبلہ اور باقی دو کی حیثیت بالمعنی کی
 ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں آنحضرتؐ کی ایک دعا ان الفاظ میں منقول ہے:

انت الاول فلیس قبلک شیء، و انت الآخر فلیس بعدک
 شیء۔ (الحديث) [۲]

ترجمہ: تو اول ہے اس لیے تجھ سے پہلے کوئی بھی شے صفت وجود سے متصف نہ تھی۔
 تو آخر ہے اس لیے تیرے بعد بھی کسی چیز کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

شؤون و حالات یا ضمنی صفات۔ ایک اہم اصول کی وضاحت

۳۔ شؤون، حالات یا ضمنی صفات سے متعلق علامہ ابن تیمیہ نے کیا روش اختیار کی
 ہے، اس کو جاننے سے پہلے اس بات کی وضاحت ہو جانا چاہیے کہ یہ تقسیم علامہ کی قائم کردہ
 نہیں ہماری ہے۔ علامہ کے نزدیک صفات میں کوئی تقسیم جائز نہیں۔ وہ ان تمام مدلولات

۱۔ ایضاً ص ۷۱، ۷۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۱، ۲۰۹

۲۔ شرح حدیث کے لیے دیکھئے علامہ کا رسالہ شرح حدیث عمران بن حصین مطبوعہ المنار

کے تحقق و اثبات کے حامی ہیں کہ جن کا کتاب و سنت میں اللہ تعالیٰ کے لیے ذکر ہوا ہے۔ زیادہ سے زیادہ تزییہ کے تقاضوں کو وہ اس حد تک اہمیت دیتے ہیں کہ جب کسی ایسی صفت سے اللہ تعالیٰ کو متصف گردانیں جس سے کھلی ہوئی جسمانیات یا واضح بشری تماثل کا شائبہ ہو، وہاں وہ بلا کیف کی قید بڑھا دیں اور اس طرح بظاہر تشبیہ و تجسیم کے الزام سے صاف بچ جائیں۔

اس سے قبل کہ ہم اس مسئلے کی وضاحت میں آگے بڑھیں اور شئون و حالات یا ضمنی صفات کے بارے میں کچھ کہیں پہلے یہ بتا دینا مناسب سمجھتے ہیں کہ ان بحثوں میں فکر و تحقیق کے دائروں کی وسعت کہاں سے کہاں تک ہے۔ اس باب میں پہلے ہی قدم پر یہ بات سمجھ لینے کی ہے کہ نفس مسئلہ کا مزاج ہی کچھ ایسا ہے کہ اس میں کوئی رائے اس نوع کی قائم نہیں کی جاسکتی جس میں فکر و تحقق کے تقاضوں کی پوری پوری تطبیق ہو سکے۔ الہیات کے دقائق پر گفتگو چھڑے اور قلب و ذہن کے لیے ہر اعتبار سے تسلی بخش ہو، ناممکن ہے۔ یہ موضوع ہی ایسا کٹھن اور نازک ہے کہ تاویل و تعبیر کے ہر ہر اسلوب و نہج میں کہیں نہ کہیں خلا، جھول یا نقص بہر حال رہ جائے گا۔ اس باب میں معیار حق عقل و خرد کے پیمانوں کی پوری پوری استواری نہیں۔ بلکہ یہ اصول ہے کہ تعبیر و تشریح کا وہ کونسا انداز ایسا ہے جس میں دینی و فکری رعایتوں کو زیادہ سے زیادہ ملحوظ رکھنے کی کوشش کی گئی ہے یا وہ کونسا نقطہ نظر ہے جس میں کم سے کم خلاء یا تضاد پایا جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے بارے میں جملہ مدلولات تین خانوں میں منقسم ہیں اس اصول کو سامنے رکھیے۔ صفات میں ہم نے شئون و حالات یا ضمنی صفات کی جو تقسیم روارکھی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے بارے میں جملہ مدلولات کو تین خانوں میں بانٹا جاسکتا ہے۔

۱۔ ایسے ازلی وابدی یا اساسی مدلولات جن کے بغیر اللہ تعالیٰ کا کوئی متعین تصور ہی نہیں قائم ہو پاتا۔ جیسے حیات، علم، قدرت وغیرہ۔

۲۔ ایسے مدلولات جو اصل صفات کی نہ کسی درجے میں شاخ اور فرع ہیں۔ مثلاً اللہ

تعالیٰ کے لیے ید، سمع اور عین وغیرہ کہ ان الفاظ کا مفہوم و معنی مستقل بالذات کوئی صفت نہیں بلکہ کسی نہ کسی اساسی صفت کی شاخ ہے۔ مثلاً ”ید“ کا اطلاق جس حقیقت پر ہوتا ہے، وہ قدرت، تائید و نصرت یا جو دو سٹا سے مختلف کوئی شے نہیں، اور سمع و عین جسے کہتے ہیں وہ بھی کوئی ایسی صفت نہیں جس سے اللہ تعالیٰ کے تصور میں کسی دینی و عقلی عنصر کی نشاندہی ہوتی ہے بلکہ اس کو اس کے وصف علم ہی کا ایک گوشہ یا علم ہی کی ایک فرع سمجھنا چاہیے۔ ایسی صفات کو ہم ضمنی صفات کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

۳۔ مدلول و معنی کی وہ قسم ہے جو کبھی کبھی جلوہ گر ہوتی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا اجابت دعا کے لیے آسمان سے دنیا تک نزول فرمانا، اچھے کاموں پر خوش ہونا اور برائیوں پر خفا ہونا یا استواء علی العرش وغیرہ۔ یہ سب معانی غیر دائمی اور غیر اساسی ہیں انہیں شئون و حالات کہنا چاہیے۔

اس ضروری وضاحت کے بعد اب قدرتا سوال یہ ابھر کر سامنے آتا ہے کہ کیا تینوں انواع کا ایک ہی حکم ہے اور تینوں قسم کے مدلولات کو تحقق و اثبات کی یکساں نسبت حاصل ہے؟

علامہ کی یہ رائے ہے کہ ان تینوں میں کچھ فرق نہیں۔ جو جو معنی یا مفہوم اللہ تعالیٰ کے لیے کتاب و سنت میں مذکور ہوا ہے اس کا تحقق و اثبات ایک طے شدہ امر ہے جس کو ماننا ہی چاہیے اور اس میں تاویل و تعبیر کی دخل اندازیوں کی نہ صرف کوئی گنجائش نہیں بلکہ ایسا کرنا اہل بدعت کی تائید کرنے کے مترادف ہے۔ علامہ کا موقف اس سلسلے میں ابن الغفیس الطیب کے الفاظ میں یہ ہے کہ صفات کے بارے میں دو ہی رائیں درخور اعتناء ہیں، یا فلاسفہ کی کہ جو ہر صفت کی نفی کرتے ہیں اور یا محدثین کی جو اثبات و تحقق پر زور دیتے ہیں۔ متکلمین کی نہیں کہ ان میں کھلا ہوا تناقض پایا جاتا ہے۔

لیس الامم مذهب اهل الحديث او مذهب الفلاسفة

فاما هؤلاء المتكلمون فنقولهم ظاهر التناقض۔ [۱]

ترجمہ: دو ہی مذہب قابل ذکر ہیں۔ محدثین کا یا حکماء اور فلاسفہ کا۔ متکلمین کا نہیں، ان کے اقوال میں استواری کے بجائے اختلاف و تناقض زیادہ نمایاں ہے۔ غیر منطقی طرز فکر، تمام صفات کا معاملہ یکساں نہیں ہماری رائے میں علامہ کا طرز فکر غیر منطقی ہے۔ جب صفات میں درجات اور مزاج کا فرق ہے تو حکم میں بھی فرق ہونا چاہیے۔

اس سے قبل ہم بتا چکے ہیں کہ جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ان عقلی یا بنیادی و اساسی صفات کا تعلق ہے، جن کے بغیر نہ تو اس کا تصور سطح ذہن پر کوئی متعین اور حسن و جمال سے آراستہ کوئی نقش چھوڑتا ہے اور نہ ان سے قطع نظر کر کے اس کے بارے میں کوئی ایسا انداز ہی اختیار کیا جاسکتا ہے، جو مذہب و دین کی روح کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ ہو۔ ان سے متعلق تو اثبات و تحقق ہی کے تقاضوں کو اہمیت دی جائے گی اور تجرید و تنزیہ کا کام صرف یہ ہوگا کہ جو صفات کتاب اللہ میں مذکور ہوں، یہ ان کو بنا سنوار کر پیش کرے اور ان کے لیے فلسفہ و فکر کے لطیف سانچے مہیا کرے، اس سے زیادہ نہیں۔ نفی یا ایسی تجرید جو نفی کے مترادف ہو، اس کی اسے اجازت نہیں دی جاسکتی۔

لیکن ضمنی صفات میں معاملے کی یہ نوعیت قائم نہیں رہے گی۔ یہاں یہ اصول چلے گا کہ تنزیہ و تجرید کے دوائی کو زیادہ اہم سمجھا جائے اور اثبات و تحقق کا صرف اس حد تک خیال رکھا جائے کہ ان صفات میں جس معنی زائد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کی نفی نہ ہونے پائے۔

اس سے پہلے ہم اس امر کی وضاحت بھی کر چکے ہیں کہ اثبات و تحقق اور تنزیہ و تجرید دونوں میں کوئی حقیقی منافات پائی نہیں جاتی۔ اللہ تعالیٰ کے صفات سے متعلق یہ دونوں پیمانے ضروری ہیں۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ کس پیمانے کو کہاں اور کس حد تک استعمال کیا جائے۔

مثلاً جہاں تک اثبات و تحقق کے تقاضوں کا تعلق ہے یہ اس لیے ضروری ہیں کہ ان کے بغیر اللہ تعالیٰ کا کوئی متعین، مفید اور اخلاقی تصور ہی قائم نہیں کیا جاسکتا اور تجرید و تنزیہ کے دوائی کی اہمیت اس بنا پر ہے کہ ان کو نظر انداز کر دینے سے اللہ تعالیٰ کا تصور وہ پاکیزگی،

وہ کمال اور نکھار حاصل نہیں کر سکے گا جس سے اس کی حیثیت ”عظیم انسان“ کی سطح سے بالا و بلند ہو سکے اور فکر و ذوق کے ایسے سانچوں میں ڈھل سکے جو عقل و دانش کے اونچے سے اونچے تقاضوں کے لیے بھی قابل قبول ہو۔

یعنی ان دونوں تقاضوں کو توازن و احتیاط کے ساتھ پہلو بہ پہلو رہنا چاہیے۔ نہ اثبات کو ان حدود سے بڑھنا چاہیے کہ جو جسمانیات اور بشریت پر منتج ہوں اور نہ تنزیہ و تجرید میں غلو ہونا چاہیے کہ سرے سے اللہ تعالیٰ کا کوئی متعین نقش ہی لوح ذہن پر مرسم نہ ہو سکے۔
ضمنی صفات کے معاملے میں علامہ کا موقوف زیادہ استوار اور مضبوط نہیں

ہماری رائے میں جہاں بنیادی اور اساسی صفات سے متعلق علامہ کا موقوف اثبات و تحقق صحیح، استوار اور مفید ہے، وہاں ضمنی صفات کے بارے میں ان کا موقوف نسبتاً کمزور، غیر منطقی اور ناقابل فہم ہے اور اس کا سبب ان کا یہ اصول ہے کہ تمام صفات کے معاملے میں یکساں طرز استدلال اختیار کیا جائے۔ نیز یہ کہ سلف نے تعبیر و تشریح کا جو انداز اختیار کر رکھا ہے اس کی سرمو مخالفت نہ ہونے پائے۔

ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اس موقوف سے مطلقاً بشریت و جسمانیات لازم آتی ہے جیسا کہ ان کے بعض مخالفین کھلے بندوں کہتے ہیں، کیونکہ علامہ جب بھی اللہ کے لیے ”ید“ اور ”عین“ کا لفظ بولتے ہیں تو اس کے ساتھ ازراہ احتیاط بلا کیف کی قید ضرور بڑھا دیتے ہیں۔ لیکن ہم یہ کہیں گے کہ اس کے باوجود ان کا انداز استدلال ایسا ہے جس سے دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ قطعی اتفاق کرنا پڑے گا یا تو یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لیے اس طرح کے الفاظ کے استعمال سے بلا کیف کہہ دینے کے باوصف:

- ۱۔ بشریت و جسمانیات کے شبہات بالواسطہ اور غیر شعوری طور پر پیدا ہوتے ہیں اور یا پھر
- ۲۔ یہ قضیہ منطقی طور پر مبہم اور ناقابل فہم ہے۔

کیونکہ جب آپ اللہ تعالیٰ کے لیے آنکھ، ہاتھ اور چہرہ کا ہونا ثابت کرتے ہیں تو اس کے جو معنی ذہن میں متبادر ہوتے ہیں وہ یہ ہیں کہ اس کی ذات نہ صرف جسم رکھتی ہے، بلکہ اعضاء و جوارح سے بھی متصف ہے، لیکن جب آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ آنکھ، آنکھ کی طرح

نہیں، یہ ہاتھ، ہاتھ کی طرح نہیں۔ یہ چہرہ، چہرہ کی مانند نہیں تو فیصلہ کن سوال یا تنقیح یہ ہے کہ اس نفی کا اطلاق کس سے متعلق ہے؟

کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ سرے سے وہ ہاتھ، آنکھ اور چہرے کے مدلولات ہی سے متصف نہیں یا یہ کہ وہ ایک نوع کا جارحہ یا عضو تو رکھتا ہے مگر یہ عضو جارحہ تمام ذی اعضاء حیوانات سے مختلف ہے۔

اگر پہلی صورت صحیح ہے تو اس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ اثبات و تحقق کے نقطہ نظر سے آپ نے سوا ایک ترکیب اور الفاظ کی ایک بندش کے کسی نئے معنی کو اس کی جانب منسوب نہیں کیا۔ یعنی یہ کہ پہلے آپ نے ایک چیز ثابت کی اور پھر نفی سے اس اثبات کی اہمیت ختم کر دی فکر و تعقل کی گرفت میں بہر حال اس سے کوئی مثبت مفہوم نہیں آپاتا۔

دوسری صورت کو مان لینے سے جسمانیات کے الزام سے بچ نکلنا محال ہے اس لیے کہ اگر نفی کا اطلاق صرف ہیئت، شکل اور نوعیت پر ہوتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ید، عین اور وجہ کا جسمانی مدلول ثابت ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ ید، عین یا وجہ سے بے نظیر اور غیر مماثل ہوں۔

ضمنی صفات کے بارے میں یہ تجزیہ نا منصفانہ ہوگا اگر ہم اس سلسلہ میں علامہ کی ذہنی خلش کا جواب نہ دیں۔ ان کا موقف اشاعرہ کی طرح یہ ہے کہ صفات میں تمیز ہونا چاہیے۔ جب اللہ تعالیٰ نے علم کا ذکر کیا ہے تو اس کو قدرت سے مختلف ہونا چاہیے اور قدرت کو اس کی طرف منسوب کیا ہے تو اس کے مفہوم کو ارادہ سے جدا ہونا چاہیے یہ چونکہ مختلف معانی ہیں لہذا ان کو کسی صورت میں بھی ایک ہی معنی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ [۱]

اسی طرح ید، سمع، عین اور وجہ کے الفاظ چونکہ قدرت و نصرت اور علم و ادراک سے مختلف ہیں، اس بنا پر ان کو معانی زائدہ پر دلالت کناں ہونا چاہیے، ورنہ ان کا استعمال بیکار ہوگا۔

تمیز صفات کے بارے میں علامہ کا موقف صحیح ہے، ایک اعتراض اور اس کا جواب جہاں تک تمیز صفات کا تعلق ہے نہ صرف علامہ کا موقف صحیح ہے۔ بلکہ اثبات و تحقق صفات کے تقاضوں کے عین مطابق ہے اگر اللہ تعالیٰ کے معنی ایک ایسی ذات گرامی کے ہیں جو کسی حد تک فہم و فکر کے دائروں سے تعلق رکھتی ہے، اگر وہ ایسی مشفق و رحیم ذات ہے جو اپنے بندوں سے گہرا رابطہ رکھتی ہے اور ان کی رگ حیات سے بھی قریب تر ہونے کی مدعی ہے اور اگر وہ منبع اقدار اور سرچشمہ خیر ہے تو یقیناً اس کو موصوف بہ صفات کو ناگوں ہونا چاہیے۔

رہا یہ سوال کہ چونکہ ید، عین اور وجہ کے الفاظ قرآن میں اس کے حق میں استعمال ہوئے ہیں لہذا ان کا ایک عضوی مرکز اتصاف بھی ہونا چاہیے۔ کیونکہ ہر لفظ معنی زائد کا متقاضی ہے، تو یہ صحیح نہیں۔ اگر ہم اللہ تعالیٰ کو صاحب قدرت مانتے ہیں، ناصر و مددگار تسلیم کرتے ہیں اور جو دو سخاے متصف گردانتے ہیں تو لفظ ”ید“ کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ لفظ قریب قریب انہی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ اس عالم کے نگراں اور مہمکن ہیں تو اس معنی کی تکمیل کے لیے لفظ عین کے علیحدہ مدلول کی حاجت نہیں۔ یہی حال لفظ وجہ ہے کہ اس میں بھی تاویل کی اچھی خاصی گنجائش ہے۔ ان الفاظ کے ان مجازی استعمالات کی مثالیں آگے آئیں گے۔

ان کے مدلولات کو مجاز پر محمول کرنا اس بنا پر ضروری ہے کہ بنیادی و اساسی صفات کے علاوہ جو معنی زائد آپ ان سے مستنبط کرنا چاہتے ہیں، وہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں یا تو کھلی ہوئی تجسیم پر دلالت کتاں ہے اور یا پھر سرے سے فہم و ادراک حدود ہی سے نا آشنا اور بیگانہ ہے۔ اس مرحلہ پر علامہ کا اعتراض عموماً یہ ہوتا ہے کہ کیا علم جسمانیت کا مقتضی نہیں۔ کیا قدرت کا تصور بغیر جسم کے ذہن کی گرفت میں آتا ہے یا حیات کی کوئی صورت ایسی فرض کی جاسکتی ہے جس کا پیکر و ہدف کوئی جسم نہ ہو پھر جب ان اطلاقات میں آپ ایک طرح کی جسمانیت کو ناگزیر سمجھ کر تسلیم کر لیتے ہیں تو ید، عین اور وجہ وغیرہ الفاظ میں کیوں گریز کی راہیں پیدا کی جائیں؟

ہم اس اعتراض کی معقولیت تسلیم کرتے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ علم، قدرت اور حیات و زندگی کا کوئی ایسا مجرد خالص تناظر بھی تصور قائم نہیں کیا جاسکتا جو جسم سے کلیتہً علیحدہ ہو اور ایسے پیکر و ہدف کا مقتضی نہ ہو کہ جس میں جسمانیات کے ساتھ تشابہ و تماثل نہ پایا جائے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ان بنیادی صفات کا تعلق ہے اس جزوی تشابہ اور تماثل کے باوجود اس کے بارے میں تصور کو ہم قلب و ذہن کے لیے اجنبی محسوس نہیں کرتے بلکہ اس سے ہمارے ذہن پر خود بخود کچھ اس طرح کے تاثرات ارتسام پذیر ہوتے ہیں کہ اس کا علم، اس کی قدرت اور اس کی حیات اپنی نوعیت اور لامحدود وسعتوں کے اعتبار سے انسانی علم، انسانی قدرت اور انسانی حیات و زندگی سے اس درجہ مختلف ہے کہ یہ ظاہری اشتراک و تماثل اس کے مقابلے میں ایک نقطہ موہوم یا محض لفظی اشتراک و تماثل اس کے مقابلے میں ایک نقطہ موہوم یا محض لفظی اشتراک ہو کر رہ جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھنا چاہیے کہ ان الفاظ کے مدلولات ضمنی میں اگرچہ ”جسم“ کا تصور کسی نہ کسی درجے میں موجود ہے مگر ذہن ان الفاظ سے جن معانی کو اخذ کرتا ہے اس میں تنزیہ و تجرید کے تقاضے پوری طرح جلوہ گر ہوتے ہیں۔ بہ خلاف یہ، عین اور وجہ کے کہ ان الفاظ کی اولین دلالت جسمانیت سے متعلق ہے اور تنزیہ و تجرید کی کوششیں ثانوی درجہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دونوں میں حقیقت و نوعیت کا جو فرق ہے اس کو آپ اس طرح بھی سمجھ سکتے ہیں کہ بنیادی، اساسی صفات میں تو جسمانیت و بشریت کی حیثیت صرف ایک پیمانہ کی ہے، جو اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایک بلند تر اور پاکیزہ تر تصور قائم کرنے میں ہماری مدد کرتا ہے اور ضمنی صفات کے لیے جو الفاظ آئے ہیں ان کی حیثیت پیمانہ یا مثال سے کہیں زیادہ ایسی واضح دلالت کی ہے جس سے جسمانی لوازم کو ذہن و فکر کی حد تک بھی دور نہیں کیا جاسکتا۔

ان اسباب کی بنا پر ہم رازی کے موقف سے اس حد تک قطعی متفق ہیں کہ ایسے تمام الفاظ کی قابل فہم اور شایان شان تاویل ہونا چاہیے ورنہ جو نقشہ ان سے مترتب ہوتا ہے اس سے اللہ تعالیٰ کے متعلق کوئی عمدہ اور جمالیاتی تصور سطح ذہن پر نہیں ابھرتا بلکہ بقول رازی کے اللہ تعالیٰ کے لیے اعضاء و جوارح کی جو ترتیب ذہن میں آتی ہے وہ بلا کیف ہی سہی مگر

بحیثیت مجموعی اس کی صورت کچھ اس طرح کی ہے جو اس کی جلالت قدر اور جمال جہاں تاب سے کوئی مناسبت نہیں رکھتی، یعنی اس کا ایک چہرہ ہے۔

کل من علیہا فان، وبقی وجہ ربک ذو الجلال و الاکرام۔

(رحمن: ۷۲)

ترجمہ: جو مخلوق زمین پر ہے اس سب کو فنا ہوتا ہے اور تمہارے پروردگار کا چہرہ ہی جو صاحب جلال و عظمت ہے، باقی رہے گا۔

اس چہرہ پر یا کہیں اور کئی آنکھیں ہیں:

واصنع الفلک باعینا و حینا۔ (ہود: ۳۷)

ترجمہ: اور ایک کشتی ہمارے حکم سے اور ہماری آنکھوں کے سامنے بناؤ۔ پہلو صرف ایک ہے:

یبحسرتی علی ما فرطت فی جنب اللہ۔ (الزمر: ۳۹)

ترجمہ: اس تقصیر پر افسوس ہے کہ جو میں نے خدا کے پہلو میں کی۔

ہاتھ متعدد ہیں:

والسماں بنیناها باید۔ (الذاریات: ۷۴)

ترجمہ: اور آسمانوں کو ہم نے اپنے ہاتھوں سے بنایا۔

ایک پنڈلی ہے:

ویوم یکشف عن ساق، (القلم: ۲۴)

ترجمہ: اور جس دن پنڈلی کھول دی جائے گی۔

ظاہر ہے کہ یہ نقشہ کچھ اچھا، مکمل اور جمالیاتی نہیں۔ [۱]

علاوہ ازیں صفات کی اس بشریاتی (Anthropological) تعبیر سے خود آیات کے معنی میں ایک طرح کا الجھاؤ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ نکھار وہ وضاحت اور انداز و اسلوب کی وہ دقیق رعایتیں ملحوظ نہیں رہ پاتیں کہ جو قرآن کا امتیازی وصف ہیں۔ مثال کے طور پر

اگر انہی الفاظ کو آپ مجاز کی وسعتوں پر محمول کریں۔ وجہ سے ذات مراد لیں یا عین سے نگرانی و حراست سمجھیں اور ”اید“ کو قدرت قرار دیں۔ اسی طرح ”جب“ کے معنی بجائے ”پہلو“ کے ”حضور“ ہوں اور ”پنڈلی کھولنے سے، مقصود یہ ہو کہ کوائف حشر و نشر، جب پوری پوری اہمیت حاصل کر لیں گے تو اس سے نہ صرف تنزیہ و تجرید کے تقاضے برقرار رہیں گے بلکہ وہ فصاحت و بلاغت بھی باقی رہے گی قرآن جس کا مدعی ہے۔

استواء علی العرش کے بارے میں علامہ کی تنقیحات۔

کیا کشف موضوعی حقیقت سے تعبیر ہے

شعون و حالات ہی سے متعلق ایک اہم بحث جس نے مدتوں متکلمین کے مختلف حلقوں کو بحث و تحیص میں الجھائے رکھا، استواء علی العرش کی ہے۔ سلف اور محدثین کی رائے یہ تھی کہ قرآن و حدیث میں چونکہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسی تصریحات پائی جاتی ہیں جن سے اس کا عرش پر استواء پذیر ہونا ثابت ہوتا ہے، لہذا اس عقیدہ کو جوں کا توں مان لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے۔ مگر اس تنزیہ کے ساتھ کہ خود استواء کی کیفیتیں انسانی فہم و فکر سے بالا ہیں، اسی بات کو امام احمد بن حنبل نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

الاستواء معلوم والكيف مجهول۔

ترجمہ: خدا کا عرش پر ہونا تو جانی بوجھی حقیقت ہے مگر کیفیت کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے۔

معزلہ اور حکماء اس موقف کو نہیں مانتے، ان کی رائے میں وہ تمام مقامات جہاں لفظ استواء آیا ہے موقوف ہے، کیونکہ اگر تاویل نہ کی جائے اور الفاظ کو ان کے ظاہری اور ٹھیکہ معنی ہی پر محمول کیا جائے تو پھر اس سے کھلی ہوئی جسمانییت لازم آتی ہے اور جہت، جیز اور محدودیت باری کی کئی پیچیدہ اور پریشان کن بحثوں کا دروازہ کھل جاتا ہے۔

اس باب میں فریقین میں بحث و نظر نے جو شکل اختیار کی اس کے کئی پہلو ہیں جو بیک وقت عقلی و فکری بھی ہیں، لغوی و ادبی بھی ہیں اور خالص کلامی و فلسفیانہ بھی۔

علامہ ابن تیمیہ نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور کہنا چاہیے کہ نصوص کے پہلو بہ پہلو اس دور کی عقلیات کی روشنی میں تجزیہ و تنزیہ کے تقاضوں کو جس قدر ملحوظ رکھا جا سکتا ہے اور ذہن کی طرفہ طرازیوں کا جس حد تک خیال رکھنا ممکن تھا علامہ نے اس میں قطعی کوتاہی نہیں کی بلکہ اس سلسلے میں اچھی خاصی نکتہ بخشی کا ثبوت دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس سلسلہ میں تین تنقیحات غور طلب ہیں:

۱۔ عرش کا اطلاق شرعاً و عقلاً آسمان یا فلک پر نہیں ہوتا۔ اس تصریح کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ متاخرین میں ایک گروہ عرش کے بارے میں بر بنائے غلط فہمی یہ رائے رکھتا تھا کہ وہ فلک تاسع کا دوسرا نام ہے۔ لطف یہ ہے کہ بعض صوفیاء نے بھی اس خیال کی تائید کی اور کہا کہ انہوں نے کشف میں عرش کو فلک تاسع کی شکل میں دیکھا ہے۔

ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ افلاک کی یہ تعداد محض یونانیوں کی خیال آرائی ہے جس کے ثبوت میں کوئی قطعی اور ایجابی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔ رہا صوفیاء کا کشف تو وہ محض موضوعی (Subjective) حقیقت کا حامل ہے۔ کشف کی موضوعیت پر ان کی دلیل ملاحظہ ہو، کس درجہ دو ٹوک اور واضح ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اہل کشف کا گروہ کسی ایک ہی نقطہ نظر کا حامل نہیں۔ بلکہ مختلف العقائد صوفی جب مجاہدہ و ریاضت سے دلوں کو موصول کر لیتے ہیں تو اپنے ہی معتقدات کی جھلک برنگ دگر اپنے آئینہ دل میں دیکھنے لگتے ہیں اور سمجھ لیتے ہیں کہ یہ کشف ہے۔ حالانکہ یہ وہی پرانے افکار ہوتے ہیں جو زیادہ لطیف انداز میں سطح دل پر ابھر آتے ہیں۔

عرش کائنات سے بالکل مبائن مخلوق کا نام ہے جو قبہ کی طرح ہے، اسے آٹھ فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں:

و یحمل عرش ربک فوقہم یومئذ ثمانیۃ۔ (الحاقہ: ۷۱)

یہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تحمید میں مصروف ہیں۔

الذین یحملون العرش و من حولہ یسبحون بحمد ربہم۔

(۷: مومن)

یہ ایسی چیز ہے جس کے لیے قرآن میں مجد و عظمت کی صفات کا استعمال ہوا ہے۔

وهو الغفور الودود ذو العرش المجید۔ (بروج: ۳۱)

ترجمہ: اس کا وزن بھی ہے اور وزن بھی ایسا ہے کہ جو سب پر بھاری ہو۔

ثقل الاوزان جیسا کہ ایک ورد میں ہے:

سبحان زفة عرشه۔

اس قہ کے قوائم پایائے بھی ہیں۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے:

لا تخیروا بین الانبیاء۔ (الحديث)

ترجمہ: انبیاء میں باہمی مفاضلہ سے کام نہ لو سب لوگ قیامت کے روز بے ہوش ہو جائیں گے۔ میں سب سے پہلے ہوش میں آؤں گا اور دیکھوں گا کہ موسیٰ عرش کا پایا تھامے کھڑے ہیں۔

ان تصریحات کا ذکر علامہ نے اس سیاق میں کیا ہے کہ عرش فلک تاسع نہیں ہے بلکہ اس سے الگ ایک حقیقت کا نام ہے۔

۲۔ یہ تمام آسمانوں سے آگے ایسی بلندی پر وقوع پذیر ہے جس کے اوپر اور کوئی بلندی نہیں۔

عرش کے بارے میں کوئی رائے بھی قائم کی جائے۔ چاہے اسے فلک تاسع کہا جائے اور چاہے کوئی اور شے قرار دیا جائے یہ بات بہر حال مسلم ہے کہ اس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کی جلالت قدر کے مقابلہ میں نہایت قلیل الحجم شئی کی ہے۔

وما قدروا اللہ حق قدرہ۔ ولا راض جمیعا قبضتہ یوم القیمۃ و

السموات مطویات بیمیۃ سبحانہ و تعالیٰ عما یشرکون۔ (زمر: ۷۶)

ترجمہ: اور انہوں نے خدا کی قدر شناسی جیسی کرنی چاہیے تھی نہیں کی اور قیامت کے روز زمین اس کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان اس کے دائیں ہاتھ میں لیے ہوں گے اور وہ ان

لوگوں کے شرک سے پاک و عالی شان ہے۔

اللہ تعالیٰ کی عظمت و کبریائی کے مقابلہ میں اس عرش عظیم و بزرگ ترکی فی الواقع کیا حیثیت ہے۔

يقبض الله تبارك و تعالى يوم القيمة و يطوى السماء بيمينه ثم يقول انا الملك۔ ابن ملوک الارض؟

ترجمہ: اللہ تعالیٰ قیامت کے روز زمین کو اپنی مٹھی میں پکڑ لے گا۔ آسمانوں کو داہنے میں میٹ لے گا اور کہے گا میں ہوں حقیقی بادشاہ۔ کہاں ہیں زمین میں بادشاہت کے دعویدار۔

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کے مقابلے میں عرش کہیں چھوٹا ہے۔ حتیٰ کہ تمام آسمان اور زمینیں قیامت کے روز اس کے کف دست کی گرفت میں اس طرح ہوں گے جس طرح کہ ایک گیند، کھیلنے والے کی گرفت و قابو میں ہوتا ہے۔ ان سے یہ حقیقت بھی ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ایک جسم ایک جسم پر مستوی ہے یا ایک جسم ایک جسم کے مقابل میں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کا تعلق اس سے کچھ اس نوعیت کا ہے کہ اسے اتصال و تقابل کی نسبتوں سے نہیں سمجھا جاسکتا۔ وہ اس تعلق کے باوجود الگ تھلگ اور مبائن ہے۔

۳۔ تیسری اہم تنقیح یہ ہے کہ عرش چونکہ آسمانوں سے آگے اور ورا ہے اس لیے اس کی بلندی و علو اضافی نہیں بلکہ حقیقی (Real) ہے۔

مختصر لفظوں میں استواء کے بارے میں ان حقائق کا جاننا ضروری ہے:

ایک یہ کہ یہ کوئی فلک نہیں ہے بلکہ ایک اور شئی ہے جو قبہ کی طرح محدب ہے اور آسمانوں کو گھیرے ہوئے ہے۔

دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کا اس سے تعلق احتیاج و جسم کا نہیں بلکہ خالق و مخلوق کا ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کے مقابلے میں اس کی حیثیت بغایت درجہ قلیل الجسم

شے کی ہے۔

تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ جمیع کائنات سے الگ اور بائن ہے اور عرش سے بھی اس کا تعلق قیام و جلوس کی نوعیت کا نہیں کہ یہ کیفیتیں احتیاج و جسمانیّت کے مقتضی ہیں۔ بلکہ ایسا ہے جو اس کی شایان شان ہے اور جس سے اس کا بلند یوں پر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ [۱]

ان تنقیحات کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نصوص کے لفظی و ظاہری اطلاقات کے پہلو بہ پہلو جس درجہ تزیہہ کی رعایتوں کو ملحوظ رکھ سکتے تھے یا جس درجہ جسمانیّت کے لوازم سے دامن کشاں رہ سکتے تھے اس میں انہوں نے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ لیکن زیر بحث مسئلہ کا مزاج ہی ایسا ہے کہ موجودہ ذہن تزیہہ کی اس نوعیت سے متاثر نہیں ہوتا، کیونکہ اس طرح ہم حقیقتاً اللہ تعالیٰ کی طرف کسی حقیقی قد و وصف کو اس کے سوا منسوب نہیں کر پاتے کہ وہ بلند اور متعالی ہے۔ ظاہر ہے کہ علو و بلندی کی بہترین شکل وہ نہیں ہو سکتی جو جسمانی یا چیز و مکان سے متعلق ہو بلکہ وہ ہے کہ جس کا تعلق صفات کے عقلی علو سے ہے۔

علامہ نے اگرچہ اپنی طرف سے پوری پوری کوشش کی ہے کہ اس باب میں یونانیوں کے علم ہیئت نے جن غلط فہمیوں کو پیدا کر رکھا ہے اس سے فکر و استدلال کا دامن بچائے رکھیں اور بحث کو صرف قرآن و حدیث کی نصوص ہی تک محدود رکھیں۔ لیکن ان خیالات میں بھی یونانی فکر کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً عرش کے علو و ارتفاع کو حقیقی قرار دینا اور جہات ستہ کی طرح اضافی نہ سمجھنا خالص یونانی انداز استدلال ہی تو ہے؟

مسئلہ استواء میں فیصلہ کن نکتہ، گیلیلیو، نیوٹن اور کوپرنیکس کے اکتشافات نے مسئلہ کی صورت ہی بدل دی ہے

اس مسئلے میں قابل لحاظ اور فیصلہ کن نکتہ یہ ہے کہ گیلیلیو (Galileo)، نیوٹن (Newton) اور کوپرنیکس (Copernicus) کی تحقیقات کے بعد کائنات کا تصور بنیادی

۱۔ اس پوری بحث کے لیے دیکھئے علامہ کا رسالہ عرش الرحمن و مادر د فیہ من الآیات و الاحادیث۔ مطبوعہ السراصر۔ الرسالة التدمریہ طبقہ اولیٰ مطبوعہ حسینہ مصر ص ۴۲، ۴۸،

طور پر بدل گیا ہے۔ اب نیلے نیلے آسمان اپنی تحیر زائیوں کے ساتھ باقی نہیں رہے اور وہ قبہ زرنگار جسے یونانی حکماء شمشے کی طرح شفاف اور آمین و فولاد سے زیادہ مستحکم و استوار سمجھتے تھے، محض فریب نظر ہو کر رہ گیا ہے۔ زمین بھی پہلے کی طرح ساکن و جامد نہیں رہی بلکہ اپنے محور کے علاوہ آفتاب کے گرد بھی گھومنے پر مجبور ہے۔ خود یہ آفتاب متحرک ہے اور یہ چاند ستارے بھی اپنی ضیاء گستریوں کے ساتھ ساتھ گردش و حرکت میں مصروف ہیں۔

کائنات کا یہ حرکی (Dynamic) تصور اگر صحیح ہے تو جہات کا تصور بھی بدل جاتا ہے اور کوئی شے بھی علی الاطلاق عالی و بلند نہیں رہتی بلکہ علو و سفلی کی نسبتیں سراسر اضافی ٹھہرتی ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ عرش بھی اپنی جہتیں بدلنے پر مجبور ہے۔ اس صورت میں علامہ کی تشریح بھی جہت، علو علی الاطلاق ثابت نہیں کر پاتی۔

اس اشکال کے حل میں ایک ہی طریق ہے اور وہ یہ ہے کہ استواء کو کوئی ازلی و ابدی صفت نہ قرار دیا جائے، بلکہ ایک شان و حالت قرار دیا جائے، جیسا کہ غزالی نے کہا ہے [۱] اور سمجھنا یہ چاہیے کہ عرش سے مراد کوئی مقام یا جگہ نہیں بلکہ یہ ایک طرح سے مرکز تدبیر سے تعبیر ہے اور اس سے مقصود کسی نہ کسی تکوینی امر کی تدبیر و اہتمام ہے، جس کا ثبوت ہے کہ استواء علی العرش کے بارے میں وہ تمام مقام جہاں جہاں یہ لفظ آیا ہے اور نظر و بحث کا ہدف ٹھہرا ہے۔ وہاں اس کے سیاق میں کسی نہ کسی تکوینی امر کی طرف اشارہ موجود ہے۔

ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النہار یطلبہ حیثاً

(اعراف: ۵۴)

ترجمہ: پھر عرش پر استواء پذیر ہوا، وہی رات کو دن کا لباس پہناتا ہے کہ وہ اس کے پیچھے دوڑتا چلا آتا ہے۔

ان ربکم الذی خلق السموات و الارض فی ستۃ ایام ثم

استوی علی العرش یدبر الامرا۔ (یونس: ۳)

ترجمہ: تمہارا پروردگار تو خدا ہی ہے جس نے آسمان اور زمین چھ دن میں بنائے پھر

عرش پر قرار پذیر ہوا، تمام امور کی تدبیر و انصرام اسی کے ذمہ ہے۔

ثم استوى على العرش و سخر الشمس و القمر كل يجرى

لاجل مسمى (رعد: ۲)

ترجمہ: پھر عرش پر مستوی ہوا اور سورج اور چاند کو کام پر لگایا، ان میں ہر ایک مدت متعین تک گردش میں ہے۔

اور ”عرش“ کا یہ مجازی و کنائی (Figurative) استعمال صرف قرآن ہی کی اختراع نہیں، بائبل میں بھی خدا کے تخت کو اقتدار و جلال کی رمز قرار دیا گیا ہے۔ [۱]

بات یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے غیر مشروط اختیارات اور غیر محدود قدرتوں کو انسان نے اول اول سمجھنا چاہا تو اس کو ”پادشاہ“ سے زیادہ موزوں اور کوئی پیمانہ ان مطالب کے اظہار کے لیے نہ مل سکا اور پھر جب اللہ تعالیٰ کے لیے ”پادشاہت“ کو ایک مرتبہ ثابت کر دیا گیا اور اس کے جاہ و جبروت کو منوانے کے لیے یہ کنایہ زیادہ مؤثر، زیادہ مفید اور بہتر معلوم ہوا تو ضروری تھا کہ اس کے لوازم کو بھی ادب و تحریر میں سمونے کی کوشش کی جائے۔ ظاہر ہے کہ عرش یا تخت اسی لزوم کا منطقی نتیجہ ہے، پھر پادشاہ چونکہ عموماً احکام و فرامین اس وقت صادر کرتے تھے جب وہ تخت شاہی پر متمکن ہوتے تھے اس لیے قرآن حکیم نے بھی ہر نیکوئی امر کے اہتمام و تدبیر کے لیے اسی مناسبت سے استواء علی العرش کے کنایہ کو استعمال کیا اور بتایا ہے کہ کائنات کی یہ جملہ بوقلمونیاں اسی کے امر و اہتمام اور تدبیر و نظام کا نتیجہ ہے۔ کوئی دوسرا اس میں شریک اور سہم نہیں!

یہ تاویل نہ صرف سادہ اور مشکمانہ پیچیدگیوں سے آزاد اور لگتی ہوئی ہے بلکہ فلسفہ مذاہب اور ادب و تحریر کے اسالیب سے ہم آہنگ بھی ہے۔ رہا علامہ کا تکلف تو اس میں ہمیں ایک طرح کی ادھوری سی تنزیہ کا سراغ تو ضرور ملتا ہے اور کہنا چاہیے کہ نیوٹن سے پہلے تک کے لیے ایک حد تک عقلی تسکین کا سامان بھی اس میں موجود ہے، مگر ایسا حل نظر نہیں آتا جو موجودہ دور کے اکتشافات کا ساتھ دے سکے۔

رؤیتِ باری

کیا حضرت حق کا دیدار ممکن ہے؟ اشاعرہ کے دو گروہ

حضرت حق کے دیدار و مشاہدہ سے اہل ایمان کو آخرت میں بہرہ مند کیا جائے گا یا نہیں۔ اس مسئلہ پر صفات کے ضمن میں خوب خوب بحثیں ہوئی ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل علم دو مستقل بالذات گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ ایک نے اثبات پر زور دیا اور دوسرے نے نفی پر۔ اصولاً یہ مسئلہ بھی اگرچہ شک و احوال ہی سے متعلق ہے مگر اس کا حکم چونکہ ان سے بوجہ مختلف ہے اس بنا پر ہم اسے علیحدہ باب کے تحت درج کرتے ہیں۔

علامہ کی رائے یہ ہے کہ رؤیتِ باری کے مسئلہ پر تمام اہل السنّت کا اتفاق ہے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل، علی المدینی، اسحاق بن ابراہیم، داؤد بن علی، عثمان بن سعید الدارمی اور محمد بن اسحاق بن خزمہ ایسے جلیل القدر ائمہ نے اس کی تائید کی ہے۔ [۱]

اشاعرہ نے اس باب میں دو مختلف موقف اختیار کیے، قدماء نے تو تصریح کی کہ آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کی دید سے قلب و ذہن کی بے تابیوں کی تسکین کا سامان بہم پہنچائیں گے اور وہ محبوب حقیقی اس دن مشتاقانِ دیدار کو اپنے جلووں سے لطف اندوز ہونے کے مواقع فراہم کرے گا۔

لیکن متاخرین میں بعض اونچے درجے کے ائمہ نے معتزلہ کی ہمنوائی اختیار کی اور اس نزاع کو محض لفظی قرار دیا۔ [۲]

معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ اگر رویتِ باری کے امکان کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے کھلی

۱۔ موافقہ صحیح المنقول الصریح المعقول علامہ ابن تیمیہ مطبعہ الشہداء محمد بن عبدینہ

ہوئی تجسیم لازم آتی ہے۔ کیونکہ شے مرئی کے لیے ضروری ہے کہ وہ جسم ہو اور ایک خاص جہت اور مکان میں واقع ہوتا کہ نظر و بصر کا ہدف بن سکے۔ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات منزہ اور جہت و محاذات کے شوائب سے پاک ہے۔ اس لیے رویت کے معنی تقرب و حضوری کے ایک خاص درجے کے ہوں گے، دیکھنے یا دیکھ لینے کے نہیں!

فریقین کے دلائل

اہل السنّت کے نزدیک رویت باری کا مسئلہ صرف ایک فکری مسئلہ نہیں بلکہ اس کی حیثیت مومن کے ایک نصب العین کی ہے۔ فریقین نے اس سلسلے میں عقلی و نقلی دلائل کا سہارا لیا ہے۔ اہل السنّت کی دلیل یہ نص صریح ہے:

وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة۔ (قیامہ: ۲۲)

ترجمہ: اس روز بہت سے چہرے تروتازہ اور بارونق ہوں گے یہ اپنے پروردگار کے دیدار میں محو ہوں گے۔

یہ شرف رویت کیونکر حاصل ہوگا اور اس کی جلوہ آرائیاں کس طرح نظر و بصر کی زد میں آسکیں گی، حدیث میں اس کی وضاحت اس طرح مرقوم ہے:

انکم سترون ربکم عيانا۔ [۱]

ترجمہ: تم اپنے پروردگار کو کھلے بندوں دیکھو گے۔

معز لہ کی دلیل یہ آیت ہے۔

لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار (الانعام: ۱۰۳)

ترجمہ: وہ ایسا ہے کہ نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں اور وہ نگاہوں کا ادراک کر سکتا ہے

ایک مشترکہ دلیل

ایک دلیل دونوں میں مشترکہ ہے۔ حضرت موسیٰ کے بارے میں ہے:

ولما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب انى

انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف ترانى فلما تجلى رب للجبل جعله دكا. و خر
موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك و انا اول
المؤمنين۔ (الاعراف: ۱۴۴)

ترجمہ: اور جب موسیٰ وقت مقرر پر کوہ طور پر پہنچے اور ان کے پروردگار نے ان سے کلام
کیا تو کہنے لگے۔ اے پروردگار مجھے دکھا کہ میں تیرا جلوہ دیکھوں۔ پروردگار نے فرمایا۔ تم
مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے۔ ہاں پہاڑ کی طرف نظریں جمائے رکھو۔ یہ اپنی جگہ پر قائم رہا تو تم مجھ
کو دیکھ سکو گے۔ جب اس کا پروردگار پہاڑ پر نمودار ہوا تو انوارِ ربانی نے اس کو ریزہ ریزہ کر دیا
اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑے۔ جب ہوش میں آئے تو کہنے لگے تیری ذات پاک ہے اور
میں تیرے حضور توبہ کرتا ہوں اور جو ایمان لانے والے ہیں میں ان سب میں اول ہوں۔

مشجین کا کہنا ہے کہ جب موسیٰ ایسا جلیل القدر پیغمبر جو خدا اور دانش کے تقاضوں سے
بھی آگاہ ہے اور رموزِ دین سے بھی باخبر ہے رویت و دیدارِ الہی کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کے
صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اس میں کوئی عقل و شرعی استحالہ نہیں ہو سکتا۔

نفی کرنے والوں کا جواب یہ ہے کہ اصل شے مطالبہ نہیں، اس کا جواب ہے۔ مطالبہ
کی توجیہ تو یہ یوں بھی ممکن ہے کہ جب حضرت موسیٰ کی قوم نے اس پر اصرار کیا کہ ہم اللہ
تعالیٰ کو بالکل آمنے سامنے دیکھنا چاہتے ہیں تو یہ جانتے ہوئے بھی کہ یہ غلط بات ہے ان کی
اس ضد کی وجہ سے مجبور ہو گئے۔

اس توجیہ کی تائید ان دوسری آیات سے بھی ہوتی ہے کہ جن میں مطالبہ کی اس
نوعیت کو ”ظلم“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم آية من السماء فقد
سالوا موسى اكبر من ذالك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم

الصاعقه۔ (بقرہ)

ترجمہ: اہل کتاب تم سے درخواست کرتے ہیں کہ تم ان پر لکھی ہوئی ایک کتاب آسمان پر سے اتار لاؤ۔ تو یہ موسیٰ سے اس سے بھی بڑی بڑی درخواستیں کر چکے ہیں۔ ان سے کہتے تھے ہمیں خدا آنکھوں سے دکھا دو۔ سو ان کے اس ”ظلم“ کی وجہ سے ان کو بجلی نے آپکڑا۔

معتزلہ کے ان دلائل نقلی کا علامہ نے جو جواب دیا ہے وہ وہی ہے جس کو اشاعرہ اور اہل السنۃ نے عموماً پیش کیا ہے۔ یعنی جس آیت میں ادراک کی نفی کی گئی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ نظریں یا نگاہیں اس کا احاطہ نہیں کر پائیں گی۔ یہ نہیں کہ رویت یا دیدار ہی سرے سے ناممکن ہے۔ اسی طرح حضرت موسیٰ سے جو فرمایا ہے تم نہیں دیکھ سکتے تو اس سے مقصود یہ ہے کہ اس شرف سے کسی بھی شخص کو اسی دنیا میں نواز نہیں جاسکتا، کیونکہ اس کا محل آخرت ہے دنیا نہیں اور وہ بھی مطالبہ اور تحدی کی بنا پر نہیں، بلکہ اس بنا پر کہ کس شخص نے ایمان و عمل اور سیرت و کردار کی بلندیوں سے رویت و دیدار سے بہرہ مندیوں کا استحقاق پیدا کیا ہے اور کس کی بے تابی شوق نے اللہ تعالیٰ کی خوئے جلوہ فرمائی کو اکسایا ہے۔

اسی طرح معتزلہ نے وجوہ یومئذ ناضرہ الی ربھا ناظرہ کا جواب دیا ہے۔ مثلاً شریف مرتضیٰ کا کہنا ہے کہ اس سے مراد فکر و تامل ہے، رویت نہیں۔ یعنی آخرت میں کچھ خوش نصیب ایسے بھی ہوں گے کہ جنہیں سیرالی اللہ کے مواقع میسر ہوں گے جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو اپنے غور و فکر اور شوق و تامل کا محور قرار دیں گے اور اس کی روشنی میں آگے بڑھیں گے۔

دوسری تاویل یہ ہے کہ یہاں ”الی“ صرف خبر نہیں بلکہ اسم ہے جس کے معنی نعمت کے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ کچھ لوگ آخرت میں اللہ تعالیٰ کے انعامات کو محسوس شکل میں دیکھیں گے اور اس کی گونا گوں رحمتوں سے بہرہ مند کیے جائیں گے۔ اس

آیت میں ان کی اسی شاد کامی یا کامرانی کا تذکرہ ہے۔ رویت کے امکانات پر بحث مقصود نہیں۔ [۱]

اصل وعدہ لقاء کا ہے جو رویت سے زیادہ اہم ہے

ہمارے نزدیک جہاں تک معتزلہ اور حکماء کا تعلق ہے اس مسئلہ میں اصل کھٹک عقلیات کی ہے ورنہ منقولی اعتبار سے اہل السنۃ کا موقوف زیادہ استوار ہے۔ کیونکہ سوال صرف رویت و نظر کا نہیں، لقاء الہی کا ہے۔ قرآن حکیم نے متعدد مقامات پر لقاء الہی کو مقصود و نصب العین ٹھہرایا ہے، ایمان کی شرط قرار دیا ہے اور وعدہ و خوشخبری کی حیثیت سے پیش کیا ہے:

منزل ما کبریا است

فمن کان یرجو لقاء ربہ فلیعمل عملاً صالحاً ولا یشرک بعبادۃ ربہ احدا۔ (کہف: ۱۱۰)

ترجمہ: تو جو شخص اپنے پروردگار سے ملنے کی امید رکھتا ہے اسے چاہیے کہ نیک عمل کرے اور پروردگار کی عبادت میں کسی کو شریک نہ ٹھہرائے۔

لعلکم بقاء ربکم توقنون۔ (رعد: ۲)

ترجمہ: تاکہ تمہیں اپنے پروردگار سے ملنے کا یقین حاصل ہو۔

وان کثیراً من الناس بقاء ربهم لکفرون۔ (روم: ۸)

ترجمہ: اور بہت سے لوگ اپنے پروردگار سے ملنے کے قائل ہی نہیں۔

اور ظاہر ہے کہ رویت و نظر تو لقاء کا محض ایک حصہ یا گوشہ ہے۔ لقاء میں نہ صرف یہ داخل ہے کہ لوگ اللہ تعالیٰ کو دیکھیں اور اس کے الطاف و انوار سے دیدہ و دل کے اجالوں کا اہتمام کریں، بلکہ یہ بھی ہے کہ اس کے روبرو پیش ہوں، اس کی نگرانی میں رہیں اور مکافات

۱۔ امالی (شریف مرتضیٰ) ج ۱ ص ۲۸ بحوالہ القرآن و الفلسفہ مصنفہ ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ

عمل کے اصول کو ایک حقیقت اور واقعہ کی شکل میں ڈھلتا ہوا محسوس کریں۔

عقلی کھٹک جس کو حکماء یا متکلمین نے بالعموم پیش کیا ہے وہ وہی تقاضائے تزیہ ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے رائی اور مرئی میں جو ایک نوع کا ربط و تعلق ہے وہ اس وقت تک قائم نہیں ہو پاتا ہے جب تک کہ شے مرئی جسم نہ ہو اور محاذات و جہت کے شوائب سے دو چار نہ ہو، لیکن یہ خشک منطق اتنے اہم مسئلہ میں فیصلہ کن ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس سلسلے میں چند حقائق ہمیشہ مد نظر رہنا چاہئیں۔

۱۔ یہ کہ لقاء محبوب کا تصور مذہب و تصوف کی جان ہے اور اس کی آرزو اور تمنا نہ صرف تقاضائے ایمان ہے بلکہ ایمان کے دواعی میں تحریک پیدا کر دینے والی شے بھی ہے اور اگر ہم شوق و بے تابی کی کسی منزل میں بھی اس کے جمال جہاں آراء سے لطف اندوز نہیں ہو سکتے اور اس کو پانے اور اس سے ملنے کی توقع نہیں رکھ سکتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مذہب و دین کا یہ سارا کارخانہ محض مکافات عمل یا ”علت و معلول“ کا ایک چکر ہو کر رہ جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلام کم از کم اس تصور کی حمایت نہیں کرتا۔

۲۔ متکلمین یا حکماء کی تزیہ میں علاہ محرومی کے اصولی سقم یہ پایا جاتا ہے کہ یہ احوال آخرت کو احوال دنیا پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس دنیا میں رائی اور مرئی کے درمیان جن شرائط کا ہونا تسلیم کیا جاتا ہے وہ سراسر جسمانیت کو مستلزم ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ یہ کیا ضرور ہے کہ آخرت میں بھی دید و رویت کی یہی شرطیں پائی جائیں اور وہاں بھی یہی جسمانی آنکھ (Physical Eye) ہمیں دی جائے، کہ جس کا دائرہ عمل و اثر صرف جسمانیت تک محدود ہے۔

۳۔ لوازم جسمانیت کے خلاف علامہ کا نہایت لطیف اور حکیمانہ جواب یہ ہے کہ رویت باری بر بنائے جسم نہیں، بلکہ بر بنائے وجود ہے۔ یعنی جو شے جس درجہ وجود پر فائز ہوگی اسی نسبت سے وہ لائق دید بھی ہوگی اور اللہ تعالیٰ چونکہ وجود کے اعلیٰ ترین مرتبہ پر فائز و متمکن ہے، لہذا اسی نسبت سے اس کو نظر و بصر کا ہدف بھی بننا چاہیے۔

و كلما كان الوجود اكمل كانت الرويه۔ (اجوز)^[۱]
 ترجمہ: ”وجود“ جس درجہ مکمل ہوگا، رویت اسی نسبت سے زیادہ، ممکن اور جائز متصور ہوگی۔

مسئلہ خلق قرآن

معتزلہ کی ایک افسوسناک غلطی

یوں تو مسئلہ صفات کی موٹگانیوں نے اہل علم میں اختلاف و نزاع کی متعدد صورتیں پیدا کی ہیں اور وحدت اسلامی کی رداء زرنگار کو پارہ پارہ کر دینے میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا۔ لیکن جس مسئلہ نے چار پانچ سو سال تک محدثین اور معتزلہ میں جنگ و پیکار کی آگ کو مسلسل بھڑکائے رکھا وہ یہ نتیجہ تھی کہ قرآن حکیم مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ سوال کی یہ نوعیت اگرچہ اپنے مزاج کے اعتبار سے تعبیر و وضاحت سے متعلق ہے مگر اس نے تاویل و ترجمانی کے معتدل و متوازن حدود سے متجاوز ہو کر شدت و عصبیت کی یہ شکل اختیار کر لی تھی کہ ”خلق قرآن“ کا یہ نعرہ ایک مستقل علامت اور کسوٹی بن گیا تھا۔

لطف یہ ہے کہ اس نعرہ نے اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ حلقہ ہائے درس و تعلیم اور مجالس مذاکرہ میں اس کے مالہ و ماعلیہ پر بحث و تجویس کا ڈول ڈالا جائے اور کھل کر داد تحقیق دی جائے بلکہ اس نے اپنی تائید کے لیے حکومت کے ایوانوں کو منتخب کیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس مسئلہ کو دلیل و برہان کی روشنی میں طے ہونا تھا اور فکر و تعمق کی بجائے کو جنم دینا تھا اس کو قید و بند کی صعوبتوں اور کوڑوں کی مدد سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔

ظاہر ہے یہ طرز عمل قدرۃ کسی طرح بھی اعتزال کے حق میں مفید، شایان شان اور بہتر اثرات کا حامل قرار نہیں دیا جاسکتا تھا۔ چنانچہ مامون، معتمد اور واثق کی تائید اور سختیوں سے اس موقف کی تائید تو کیا ہوئی، الٹا یہ اثر پڑا کہ اہل السنۃ کے تمام حلقوں میں غیظ و غضب کی ایک لہر دوڑ گئی۔

اس سے پہلے کہ ہم نفس مسئلہ کی گہرائیوں میں اتریں اور اس کے بارے میں اشاعرہ، کلابیہ اور معتزلہ کی معرکہ آرائیوں کو بیان کریں، یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اس کے اصل پس منظر کو واضح کر دیا جائے۔

ازلیت کلام کا مسئلہ ہمارا مسئلہ نہیں، اس کا پس منظر اور تشریح

یہ بات پہلے ہی قدم پر سمجھ لینے کی ہے کہ ازلیت کلام (Eternity of Logos) کا اشکال کسی طرح بھی ہمارا اشکال نہیں ہے بلکہ یہ یہودیوں اور عیسائیوں کے ہاں سے ہمارے ہاں منتقل ہوا ہے اور اس طرح ہمارے علم الکلام کا جز بن گیا اور اس طرح صفات کی بحثوں میں رچ بس گیا ہے کہ اس پر مطلقاً اجنبیت کا گمان نہیں ہوتا۔ آپ زیادہ تحقیق سے کام لیں گے تو کہنا پڑے گا کہ اس کی جڑیں دراصل قدیم یونانی افکار میں پیوستہ ہیں اور عہد نامہ قدیم کے باخبر مرتبین نے یہ خیال ہمیں سے اخذ کیا ہے۔

مذہب و فلسفہ کا ایک عامتہ الورد اور مشترکہ سوال یہ تھا کہ یہ کائنات کیونکر معرض وجود میں آئی یا مادہ کی یہ بولمونیائیں اور جلوہ طرازیوں کس کے دست ہنرمند کا شاہکار ہیں؟ اس سوال کو تین مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ آئی اوینیون (Ionian) حکماء نے حدود مادہ سے باہر کسی فعال حقیقت کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کے نزدیک مادہ کی حرکت، ارتقاء اور زوال و تغیر کے سارے کرشمے اس کی اندرونی اور نہانی مضمرات ہی کا نتیجہ ہیں۔ یعنی مادہ جہاں صور کے مختلف سانچوں میں ڈھلتا ہے، وہاں ان رنگارنگ سانچوں میں ڈھالنے والی قوت و صلاحیت بھی خود اس کے اندر موجود ہے۔ کوئی خارجی اثر، بیرونی عامل یا مابعد الطبعی حقیقت یا حکمت اس کارخانے کو چلانے والی نہیں۔ ان کے نقطہ نظر کے لحاظ سے یہ عالم ”خودکار“ مشین کی طرح ہے کہ جو خود بخود اپنی منزل ارتقاء کی جانب رواں دواں ہے۔

ہیراکلائس (Heraclitus) نے اس عالم کی معجزہ طرازیوں پر نسبتاً زیادہ گہری نظر ڈالی۔ اس کی دُور رس نگاہوں نے دیکھا کہ اس عالم ہست و بود کے جملہ تغیرات میں صرف ”مادیت“ ہی کی کارفرمایاں نہیں بلکہ اس کی تہہ میں ایک حکمت (Wisdom) ایک طرح کی دانش اور ایک انداز کی بے قرار تخلیقی روح بھی جلوہ گر ہے جو ان تمام تغیرات کو ایک ایک کر کے معرض ظہور میں لاتی رہتی ہے۔ چنانچہ پیدائش، ارتقاء اور زوال و موت کا یہ لازوال چکر اسی حکمت و دانش کا رہن منت ہے، جو کہ تمام مادہ میں جاری و ساری اور نافذ و داخل

ہے۔ اس عنصر یا تخلیقی و فعال روح کو یہ لوگوس (Logos) سے تعبیر کرتا ہے۔

لوگوس کا صحیح صحیح ترجمہ مشکل ہے۔ یہ صرف کلمہ (Word) کا مترادف نہیں، بلکہ اس میں حرکت، عمل اور تخلیق کے جملہ عناصر شامل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گوٹے (Goethe) نے جب اپنی مشہور کتاب فاؤسٹ (Faust) میں لوگوس کا ترجمہ کرنا چاہا تو اس نے کلمہ کے بجائے لفظ عمل و فعل (Act) کو زیادہ موزوں خیال کیا۔

تخلیق کائنات سے متعلق ہیرا کلائس کی اس تشریح کو ہم بلا تکلف غیر مادی اور متصوفانہ تشریح کہہ سکتے ہیں۔ یہ اگرچہ شخصی خدا کا قائل نہیں تاہم کائنات میں ایک ایسے روحانی اور تخلیقی عنصر کو ضرور مانتا ہے جو پورے عالم میں توازن و ارتقاء کا ذمہ دار ہے۔ یہودیوں کا ذہن چونکہ غیر فلسفیانہ ہے اور قانون و حکم ہی کو وہ زندگی کی اصل اور اساس قرار دیتے ہیں، اس لیے انہوں نے تگمین عالم کے سلسلہ میں بھی قانون یا تورات ہی کو بنیاد ٹھہرایا اور ایک مدراش (Midrash) میں جو تیسری صدی مسیحی کے لگ بھگ مرتب ہوئی صاف طور پر درج ہے کہ ابتداء میں تورات (قانونی حقیقت) تھی۔

یہودیوں کے نقطہ نظر سے غالباً تورات یا قانون سے مراد حکمت (Wisdom) کا وہ درجہ ہے، جب اس میں تعین و وضاحت کا وہ مرحلہ آجاتا ہے جس وقت کوئی شے اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ جلوہ گر ہو جاتی ہے اور ایک ایسے مفصل نظام کی شکل اختیار کر لیتی ہے کہ جس کے بعد مرتبہ وجود پر فائز ہونے کے لیے اسے بس ایک حکم کا انتظار باقی رہ جاتا ہے۔ ادھر اللہ تعالیٰ نے وہ حکم صادر فرمایا اور ادھر وہ شے اپنے تمام لوازم کے ساتھ آمو جود ہوئی۔ یہی وجہ ہے حکیم یہود فیلو (Philo) نے اسے تورات کے بجائے کلمہ (Logos) ہی قرار دیا ہے اور اس میں حکمت و تخلیق کی ان تمام رعایتوں کو ملحوظ رکھا ہے کہ جو آفرینش کائنات کا باعث ہو سکتی ہیں۔ [۱]

اس پس منظر کی روشنی میں دیکھئے تو انجیل چہارم کے مرتب یوحنا نے جب یہ کہا ”ابتداء

۱۔ ان تفصیلات کے لیے دیکھئے انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجین اینڈ آتھسکس بحث لوگاس نیز فور تھ

میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا۔“ تو اس نے کوئی نئی بات نہیں کہی۔ آفرینش عالم کے سلسلہ میں یہ طرز فکر یہودیوں کے فلسفیانہ حلقوں میں جانا بوجھا تھا۔ حتیٰ کہ خود عہد نامہ قدیم کی عبارات میں اس انداز تفلسف کے کچھ کچھ شواہد ملتے ہیں۔ اس نے صرف اتنا کیا کہ اس ”کلام“ کو مسیح پر چسپاں کر دیا۔ [۱]

اس تجزیے سے دونکات کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے:

۱۔ یہ کہ کلمہ یا کلام کا مسئلہ دراصل آفرینش کائنات سے متعلق ہے۔ ہیرا کلائس کا اشکال یہ ہے کہ وہ صرف مادیت کی جلوہ آرائیوں کو کائنات کے ارتقاء کا سبب سمجھنے سے قاصر رہا اور اس نے غور و فکر کے بعد ضرورت محسوس کی کہ نظام آفرینش کی طرفہ طرازیوں کو حل کرنے کے لیے کسی متصوفانہ (Mystical) عنصر کو بڑھایا جائے، جس میں حکمت ہو، فکر و دانش ہو، نظم و ترتیب ہو اور منزل و ہدف کا شعور ہو۔ اس غرض کے لیے اس کو کلمہ سے زیادہ موزوں اصطلاح نہ مل سکی۔ یہودیوں کو بھی یہی عقدہ پریشان کر رہا تھا کہ کائنات اور رب کائنات میں کوئی ایسی درمیانی کڑی دریافت ہونا چاہیے جس کی طرف اس عالم رنگ و بو کے تغیرات کو منسوب کیا جاسکے۔ خصوصاً حکیم عبرانیوں فلو یہ چاہتا تھا کہ یہودی تصور نے اللہ تعالیٰ کو کائنات سے بالکل الگ تھلگ اور بائن قرار دے کر جو ایک خلیج خالق و مخلوق کے مابین حاصل کر رکھی ہے اس کو کس طرح پاتا جائے اور بتایا جائے کہ اس میں اور اس عالم آب و گل میں جو فاصلہ یا بعد پایا جاتا ہے اس کو نظریہ کلمہ دور کر دیتا ہے، کیونکہ اس کے نزدیک یہی حرفِ کُن وہ حرفِ حکمت و دانش اور حرفِ تخلیق و ابداع ہے جس نے وجود و تحقق کے مختلف روپ دھار رکھے ہیں اور جو اس عالم کے ذرہ ذرہ میں جاری و ساری ہے۔

۲۔ یہ کہ ”ازلیت کلمہ“ کا یہ عقدہ جڑ اور بنیاد کے طور پر ہمارے علم الکلام یا عقائد کا کوئی حصہ نہیں۔ بلکہ اس کو یونانی یا اسرائیلی فکر و خرد نے پیدا کیا ہے اور عیسائیت نے اس میں تجسیم

کی بنی لگا کر ایک تحکم (Dogma) کی شکل میں ڈھال دیا ہے۔

ہمارے ہاں اسی بحث کے کچھ لوازم بعینہ بجائے تخلیق و آفرینش کے مسئلہ صفات کے تحت آگئے ہیں جن سے چار پانچ صدیاں اختلاف و نزاع کی آندھیاں چلاکیں اور تکفیرو تفسیق کا میدان گرم رہا۔ اصل بحث کی تفصیلات سے تعرض کرنے سے پہلے معتزلہ اور سلف کے بارے میں ہماری یہ رائے بہر حال مد نظر رہنا چاہیے کہ ہم دونوں کی خدمات کے یکساں مداح ہیں اور دونوں کے مسلک کو نقد و احتساب سے بالا نہیں سمجھتے، ہم معتزلہ کی مجبوری سے آگاہ ہیں۔

غیر مسلموں سے اکثر ان کی بحش رہتی تھیں اور یہ بہ دل چاہتے تھے کہ نہ صرف عقلی نقطہ نظر سے غیر مسلموں کے اعتراضات کے جواب ہی دیئے جائیں بلکہ اسلامی علم الکلام کو اس طرح بنا سنوار کر اغیار کے سامنے پیش کیا جائے جس سے اعتراضات کی گنجائش ہی نہ رہے۔ انہوں نے اس سلسلے میں یونانی علوم کو جس طرح اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی کوششیں کی ہیں اور جس طرح ان کے امتزاج و تالیف سے ان کو ایک نئے اور متوازی فلسفے کی شکل میں پیش کیا ہے اس کی داد نہ دینا ظلم ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ اسلام کی فکری و عقلی روح کو پالنے میں ان سے غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں اور معقول و منقول میں تطبیق کی صورت میں انہوں نے ٹھوکریں بھی کھائی ہیں۔ اس اعتراف کے پہلو بہ پہلو اس حقیقت کو تسلیم کر لینا بھی عین قرین عدل و انصاف ہوگا کہ سلف صالحین، محدثین کرام اور اشاعرہ نے جہاں اسلام کے اصلی خدوخال کو محفوظ رکھا ہے، اس کے جمال ظاہری کو نکھارا اور چمکایا اور اسلام کی روح و معنی کو دائرۃ انضباط میں رکھنے کی نہایت ہی مخلصانہ جدوجہد کی ہے، وہاں عقلیات کے دائرے میں، خصم کے دعویٰ کو سمجھنے میں ان سے سہو بھی ہوا ہے اور حمیت و غیرت دینی سے مغلوب ہو کر بسا اوقات انہوں نے ایسا موقف بھی اختیار کیا ہے جسے کسی طرح بھی توازن و اعتدال سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

”مسئلہ خلقِ قرآن“ ہمارے نزدیک اس دعویٰ کی روشن دلیل ہے۔ اس کی تعبیر و فہم میں دونوں گروہوں نے اجتہادی لغزش کا ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ معتزلہ کی مناظرانہ مجبوری جس نے ان کو خلقِ قرآن کی انج پر ابھارا، صرف یہی نہ تھی کہ وہ اگر قرآن کو غیر مخلوق مانتے ہیں تو اس سے عیسائیت کی تائید ہوتی ہے اور ”ازلیت کلمہ“ کے مفروضہ کو مان لینا آسان ہو جاتا ہے جس کو یوحنا نے پیش کیا اور سینٹ پال نے عیسائی عقائد کا جز قرار دے دیا۔ یہ عذر بلاشبہ معقول ہے۔ مگر وہ یوں بھی تو کہہ سکتے تھے جیسا کہ ان کے محققین نے کہا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ مگر یہ کلام سینہ جبریل، یا قلب پیغمبر میں منتقل بصورتِ تخلیق ہوا ہے۔ اس سے نہ صرف اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا کہ معتزلہ قرآن حکیم کو اللہ کا کلام نہیں سمجھتے بلکہ مسئلہ صفات میں ان کا جو مسلک تزیہ یا نفی صفات کا ہے اس کی بھی اچھی طرح ترجمانی ہو جاتی۔

لیکن جہم کے تتبع میں ان کی اکثریت نے یہ صاف اور واضح انداز بیان ترک کر کے یہ کہنا شروع کیا کہ قرآن مخلوق ہے اور اس کا کلام الہی ہونا محض برسبیل تجوز ہے۔ ہم مانتے ہیں کہ وہ جب قرآن کو مجازاً کلام الہی قرار دیتے ہیں تو بھی اس سے ان کا یہ منشا ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ خدا نخواستہ اس کو من جانب اللہ نہیں سمجھتے یا اس کی حجیت و استناد کے مرتبہ کو سر موگھٹانا چاہتے ہیں بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ چونکہ ذاتِ بحت ہے اور اس کی صفات الگ الگ اس کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ ذات ہی سب کچھ ہے، اس لیے دوسری صفات کی طرح صفتِ تکمیل بھی اس کے ساتھ وابستہ نہیں سمجھی جاسکتی، لہذا اس کے بولنے یا کلام کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہدایت و ارشاد کے اس نقشہ کو جو مرتبہ علم میں ہے سینہ جبریل یا قلب پیغمبر میں بصورتِ تخلیق ابھار دیتا ہے۔

لیکن اس واضح اور نقرے ہوئے فلسفیانہ مفہوم کو ادا کرنے کے لیے جو غلط ہو سکتا ہے لیکن بہر حال ان کے موقفِ صفات کے عین مطابق ہے، عام معتزلہ نے جو پیرایہ بیان اختیار کیا اور جو دلائل دیے اس سے غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں اور بجا طور پر اس طرح کے شبہات پیدا ہو سکتے تھے کہ یہ لوگ سرے سے قرآن کو کلام الہی ہی نہیں مانتے۔

اسی طرح سلف جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور کلام غیر مخلوق ہے، لہذا

قرآن غیر مخلوق ہے تو اس سے ہرگز ان کا منشا یہ نہیں ہوتا کہ وہ قرآن کے الفاظ و حروف یا صوت قاری کو غیر مخلوق اور ازلی سمجھتے ہیں بلکہ اس سے ایک بات تو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وقتاً فوقتاً ہم کلام ہوتا ہے اور گفتگو اور مخاطبہ سے انبیاء کو نوازتا ہے اور یہ صفت اس کی ان مثبت صفات میں سے ایک ہے جس پر مذہب و دین کا پورا کارخانہ استوار ہے۔ دوسری طرف وہ اس حقیقت کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ قرآن جو فتمین میں موجود، سینوں میں محفوظ اور زبانوں پر جاری ہے بعینہ وہی ہے جس کو جبریل امین لے کر آئے اور جس سے کہ ہدایت و ارشاد کے اولین سوتے پھولے اور گلشن ہستی نے تروتازگی حاصل کی۔ اس شبہ کے ازالہ کی ضرورت اس بنا پر پیدا ہوئی کہ معتزلہ نے ”کلام“ کے اطلاق کو مجازی قرار دیا تھا۔ ورنہ محدثین اور سلف کے نزدیک قرآن کے ”غیر مخلوق“ ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں ہو سکتے تھے کہ وہ الفاظ و حروف اور صوت کو جسے حجرہ، زبان اور فضا کے اتہزازات مل جل کر معرض وجود میں لاتے ہیں قدیم سمجھتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ نے اس غلط فہمی کا قلع قمع کرنے میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا۔ چنانچہ اس مسئلے سے متعلق جملہ تنقیحات کو انہوں نے محمد بن الہیثم کی کتاب ”جمل الکلام“ کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔ ابن الہیثم کا کہنا ہے کہ ان کی اس کتاب میں فصول و ابواب جن نکات پر خصوصیت سے دلالت کناں ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ یہ دعویٰ جہم بن صفوان کے اس دعویٰ کے جواب میں ہے کہ قرآن کا کلام الہی ہونا بر سبیل تجوز ہے۔

۲۔ قرآن قدیم یا ازلی نہیں۔ یہ اس شبہ کے جواب میں ہے جو کلابیہ اور بعض اشاعرہ نے یہ کہہ کر پیدا کیا کہ قرآن قدیم ہے۔

۳۔ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اس سے مقصود جہمیہ، معتزلہ اور نجاریہ کی مخالفت ہے۔

۴۔ ”قرآن“ اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ اور جہمیہ سمجھتے ہیں۔

لیکن ان تصریحات کے باوجود اس مسئلہ کو سلف اور محدثین کے حلقوں میں جس اسلوب و نہج سے پیش کیا جاتا ہے اس میں نمایاں طور پر التباس (Confusion) کی جھلک ہے۔ مثلاً محمد بن ابیہثم کی انہی تفہیمات کو لیجئے۔

جہاں تک تنقیح نمبر ۲ کا تعلق ہے، انہوں نے قرآن کو قدیم یا ازلی قرار نہیں دیا۔ اس سے پوری وضاحت کے ساتھ یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ کلام کے جس مرتبہ کے بارے میں یہ گفتگو فرما رہے ہیں، یہ صفت کلام سے لگاؤ نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق کلام کی اس سطح سے ہے کہ جہاں اللہ تعالیٰ کی صفت تکلم نے لفظ و صوت کا قالب اختیار کر لیا ہے۔

لیکن جب معتزلہ اور جہمیہ کی تردید کے سلسلہ میں تنقیح نمبر ۴ میں یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ سے بآن یا الگ نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ صفت تکلم کے بارے میں کچھ کہہ رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ مستقل بالذات معانی ہیں اور یہ کھلا ہوا التباس ہے۔ التباس صرف انہی کے بیان میں نہیں، اس پوری بحث میں موجود ہے۔

ہمارے نزدیک دو نقاط اس سلسلہ میں بالکل واضح ہیں:

۱۔ قرآن اللہ کا کلام ہے، لیکن

۲۔ کلام کی نوعیت میں یہ اختلاف رونما ہے کہ آیا یہ لفظ و حرف کی صوتی کیفیت سے متعلق ہے یا بصورت تخلیق ترتیب پذیر ہوا ہے۔

معتزلہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اگر اس کو لفظ و حرف کا صوتی جامہ پہنا دیا گیا تو اس سے دو قباحتیں ابھرے گی۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کے لیے باقاعدہ حجرہ، زبان اور پھر ایک خاص قسم کی حرکت و جنبش فرض کرنا پڑے گی جو آواز کو پیدا کرتی ہے۔ دوسرے قرآن کو غیر مخلوق اور ازلی ماننا پڑے گا اور اس طرح عیسائیت کے عقیدہ ازلیت کلمہ یا تجسیم کلمہ کی تردید نہیں ہو سکے گی۔

محدثین یا سلف کا عذر یہ ہے کہ اگر قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس سے دو خطرے لاحق

ہونے کا اندیشہ ہے۔ ایک یہ کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کو صفت تکلم سے عاری سمجھنا پڑے گا، لہذا اس سے نہ صرف نفی صفات کی تائید کا پہلو نکلے گا بلکہ خصوصیت سے انبیاء اس شرف و اعزاز سے محروم ہو جائیں گے کہ اللہ تعالیٰ ان سے ہم کلام ہوتا ہے۔ دوسرا خطرہ قرآن کی حجیت و اسناد کے کم ہو جانے کا ہے۔ کیونکہ جب قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے سینہ جبریل میں یا پیغمبر کے قلب و ضمیر میں ان نقوش کی تخلیق کی ہے جن کو ہم قرآن سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس صورت میں اس شبہ کے لیے پوری پوری گنجائش ہے کہ یہ خلق قرآن بطریق عادت ہو، بطور خرق عادت کے نہ ہو۔

فیصلہ کن نکات

دونوں گروہوں کے خطرات بلاشبہ اہم معلوم ہوتے ہیں لیکن یہ خطرات محض انداز بیان ادلہ اور بحث و تمحیص کے غلط اسلوب و نہج کا نتیجہ ہیں۔

اس سلسلے میں فیصلہ کن دو باتیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب آپ مخلوق یا غیر مخلوق کا قرآن پر اطلاق کرتے ہیں تو آپ کا ٹھیک ٹھیک مطلب کیا ہوتا ہے؟ یعنی آپ کلام کے کس درجہ و منزل سے متعلق گفتگو فرماتے ہیں۔

اور یہ کہ کیا کلام و تخلیق میں حقیقتاً منافات یا تضاد ہے۔

ان دو نکتوں کے حل پر پوری بحث کا دار و مدار ہے۔

پہلے نکتہ اول کو لیجئے۔ قرآن حکیم دو مختلف مرحلوں سے تعبیر ہے۔ ایک مرحلہ علم کا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے سے اس پیغام کی تمام تفصیلات سے آگاہ ہے جو اس کو نازل کرنا ہے یا بندوں تک پہنچانا ہے۔ اس کے الفاظ و حروف، ترکیب و ساخت اور وہ ترتیب جس کے ساتھ قرآن حکیم اول روز سے ہمارے لیے وجہ صد نازش و ہدایت ہے، اللہ کے مرتبہ علمی میں ازل سے موجود تھا۔ اس حقیقت کے مان لینے میں کسی کو تا مل نہیں سوا اس کے کہ کچھ لوگوں نے اس میں ازراہ موشگافی یہ نکتہ پیدا کیا ہے۔ یہ قرآن جو دائرہ علم سے متعلق تھا معانی کے قبیل سے تھا۔ اس میں الفاظ حروف اور پیرایہ بیان یا ترتیب و ساخت کو

کچھ دخل نہ تھا اور کچھ لوگوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کیا کہ مرتبہ علمی میں دراصل ایک ہی معنی تھا جس نے مختلف زمانوں میں تورات، انجیل اور قرآن کی شکل اختیار کر لی لیکن یہ سب نکتہ طرازیوں مہمل ہیں۔ زبان و معنی میں جو چولی دامن کا ساتھ ہے، کوئی بھی متوازن اور باخبر شخص اس سے انکار کی جرات نہیں کر سکتا۔ ذہن جب بھی کسی معنی کو فہم و ادراک کی گرفت میں لاتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ الفاظ و حروف کا معین پیرا ہن ضرور ہوتا ہے اگرچہ بسا اوقات ہمیں اس کا احساس نہیں ہوتا۔ لہذا قرآن جو ہزاروں معانی اور دقائق علمی پر مشتمل ہے کیونکر الفاظ و حروف سے بے نیاز رہ کر ان تعینات کو قائم رکھ سکتا ہے جو مختلف معانی اور مضامین سے تعبیر ہیں۔ الفاظ صرف یہی نہیں کہ معنی کو متعین کرتے ہیں، اس کی مخصوص روح و تعین کو محفوظ رکھتے ہیں بلکہ نئے نئے معانی کو جنم بھی دیتے ہیں۔ یعنی زبان کا ارتقاء صرف معانی، نظریات اور فلسفوں کے ارتقاء کا ترجمان نہیں بلکہ اس سے نئے نئے فلسفے، نئے نظریات اور جدید تصورات بھی پیدا ہوتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صرف معانی کے لیے پیکر و پیرا ہن ہی کا کام نہیں دتے بلکہ ان کی ایک حیثیت تخلیق و آفرینش کی بھی ہے۔ معنی و مفہوم الفاظ سے علیحدہ رہ کر بھی ذہن و فکر کی سطح پر اپنا وجود قائم رکھ سکتا ہے۔ اس کے لیے فلسفہ، لسانیات، یا نفسیات سے کوئی شہادت پیش نہیں کی جاسکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا چاہیے کہ جہاں تک قرآن حکیم کے مرتبہ علم میں پوری پوری تفصیل و وضاحت سے جلوہ گر ہونے کا تعلق ہے اس میں قبل و قال کی گنجائش مشکل ہی سے نکالی جاسکتی ہے۔

دوسرا مرحلہ اظہار و انتقال کا ہے۔ یعنی یہ علم اپنے مقام و خیر سے آگے بڑھ کر سینہ جبریل یا قلب پیغمبر میں منتقل ہوتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس چیز سے بحث نہ کیجئے کہ اس انتقال کا ذریعہ کیا تھا، کلام یا تخلیق۔ غور اس پر کیجئے کہ وہ قرآن جواب تک زبان و مکان کی قیود سے بے نیاز حلیمہ لاہوت میں جلوہ طراز تھا اب قلب پیغمبر کو بالواسطہ یا بلاواسطہ اپنا آشنا نہ بناتا ہے، اس پر معتزلہ اور فرق اہل السنۃ دونوں کا قریب قریب اتفاق ہے۔ آخری اور فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ انتقال کیا کلام و تخلیق کے دو متضاد خانوں میں انقسام پذیر

ہے یا کسی ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے، ہماری رائے میں ان میں قطعاً تضاد نہیں۔

کلام کی سائنٹفک حقیقت پر غور کیجئے۔ اس کے یہی معنی ہیں تاکہ ایک شخص فضا میں ایسے اهتزازات کی تخلیق کرتا ہے جو اپنے دوش پر الفاظ و معنی کی گرانباریاں اٹھائے ہوئے ہیں اور سامع ان اهتزازات کو وصول کر لیتا ہے۔ اس کے لیے حجرہ اور منہ کا ہونا ضروری نہیں۔ یہی وجہ ہے ہم ریڈیو سے روزانہ گانے سنتے ہیں۔ گراموفون کے ریکارڈوں سے صبح و شام نغموں کو ابھرتے اور چاروں طرف پھیلتے دیکھتے ہیں حالانکہ نہ یہاں کوئی گلا ہے نہ منہ، نہ ہونٹ ہیں اور نہ ان کی جنبش، صرف اهتزازات ہیں جنہیں گراموفون کے ریکارڈوں میں محفوظ کر لیا گیا ہے یا ریڈیو کے ریسورس میں سودیا گیا ہے۔

کلام کا یہ سائنٹفک تجربہ اگر صحیح ہے تو اس میں کیا عقلی استحالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ رشد و ہدایت کے اس گنج گرانمایہ کو جو صرف مرتبہ علمی میں تھا، ان اهتزازات کے ذریعے سینہء جبریل یا ضمیر نبوت میں منتقل کر دے جن کو وہ بہر حال پیدا ہی کرے گا۔ کیونکہ خود ہم جب بولتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ہم ان مناسب و موزوں اهتزازات کی فضاء میں تخلیق کرتے ہیں جن کو قوت سامعہ بطور ایک پیغام کے وصول کر لیتی ہے۔

کلام اور تخلیق میں اگر اس تعلق کو تسلیم کر لیا جائے تو خلق قرآن کی تمام پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ مسئلہ کی یہ وضاحت ہمارے نقطہ نظر سے تھی اور یہ اس بنا پر ضروری تھی کہ قارئین کرام پیش آئند بحثوں میں از خود ایک رائے قائم کر سکیں۔ رہی یہ بات کہ علامہ نے اس عقدہ دشوار تر کو کیونکر سلجھایا ہے اور کن معارف و دقائق کی طرف اشارے کیے ہیں تو ان کی تفصیل آگے آتی ہے۔

سب سے پہلے ہمیں معتزلہ کے اس طرز عمل کی مذمت کرنا ہے کہ ایک ایسے کلامی اور تشریحی مسئلہ کو انہوں نے بنوک شمشیر منوانا چاہا جس کو صرف قلم و لسان کی نوک جھونک تک محدود رہنا چاہیے تھا اور اس سلسلے میں امام اہل السنۃ احمد بن حنبل ایسی عظیم اور مایہ ناز شخصیت تک سے نہ صرف درگزر نہیں کیا گیا بلکہ ان کے جذبہ عشق کا بری طرح امتحان لیا

گیا اور اذیت و تشہیم کا کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھا گیا۔ حالانکہ جہاں تک ان کے منصب کا تعلق ہے ان کو اس بحث میں لانا ہی اصولاً غلط تھا۔ ان کا مقام ایک محدث اور فقیہہ کا تھا متکلم اور فلسفی کا نہیں۔ بہر حال ایک یہ انداز تشدد ہے جو خالص فکری مسائل میں روا رکھا گیا۔ نا انصافی ہوگی اگر اس کے مقابلہ میں عفو و درگزر اور دینی ذمہ داری و احساس کے اس روشن طرز عمل کو پیش نہ کیا جائے جو محدثین نے اختیار کیا۔ علامہ نے ”ذم الکلام“ کے حوالہ سے اس واقعہ کو درج کیا ہے کہ اسماعیل الحلال ابن خزیمہ کی اس مخالفانہ رائے کو جو وہ الضعی اور انقی کے بارے میں کلابیہ کی ہم نوائی کے پیش نظر قائم کر چکے تھے، لے کر امیر المومنین کے ہاں پہنچے تو انہوں نے ان سے متعلق قتل کر دینے کا حکم دیا۔ لیکن ابن خزیمہ جو ان کے شدید مخالف تھے اس فیصلہ کو برداشت نہ کر سکے انہوں نے یہ کہہ کر اس کو روک دیا کہ:

قد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم النفاق من الناس فلم
يصلبهم۔ [۱]

ترجمہ: آنحضرتؐ کو بہت سے لوگوں کے ”نفاق“ کا علم تھا مگر اس کے باوجود انہوں نے ان کو قتل نہیں کیا۔

ہمارے نزدیک خلق قرآن کے مسئلہ میں ائمہ اہل السنۃ کا عموماً اور حنابلہ کا خصوصیت کے ساتھ جو رویہ سخت تر ہوتا گیا اور نوبت تکفیر و تلغین تک پہنچ گئی اس کی تمام تر ذمہ داری ان لوگوں پر عائد ہوتی ہے جنہوں نے اس مسئلہ کی تائید میں اول اول اقتدار و قوت کا سہارا لیا۔ تاریخ کے اوراق گواہ ہیں کہ جب کسی فریق نے بحث و تمحیص کے جادۂ اعتدال سے ہٹ کر جبر و تشدد کی آڑ لی، اور کسی مسئلہ کو تنقیح و سنان اور دارورسن کی مدد سے حل کرنا چاہا گو قتی طور پر وہ ضرور کامیاب رہا، اخلاقی لحاظ سے اس نے اپنی شکست پر مہر ثبت کر دی اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے عوام میں معتبوب ہو کر رہ گیا۔ معتزلہ کی بد نصیبی کا راز دراصل اسی غلطی میں پنہاں ہے۔ طاقت کے زعم اور اثر و رسوخ کے پندار نے دینی و علمی حلقوں میں انہیں اس درجہ غیر

۱۔ موافقہ صحیح المنقول الصریح المعقول علامہ ابن تیمیہ مطبعۃ السنۃ الحمد یدینہ،

مقبول بنا دیا اور عوام میں ان کے خلاف اس درجہ عصیتوں کو ابھار دیا کہ کسی شخص کو ان کے حق میں کلمہ حق کہنا آسان نہ رہا، ورنہ جہاں تک مسئلہ خلق قرآن کا تعلق ہے یہ بجائے خود اتنا خطرناک ہرگز نہ تھا کہ بعد کی صدیوں میں اس کو بطور کفر و اسلام کی ایک علامت کے پیش کیا جاتا۔

بہر حال یہ فتنہ مسلمانوں میں ابھرا اور صدیوں تک بحث و نزاع کی تلخیوں کی تخلیق کرتا رہا۔ پہلے پہل یہ کیونکر پیدا ہوا؟ علامہ اس سلسلے میں اس مشہور قصہ پر اعتماد رکھتے ہیں کہ اس کا آغاز جعد بن درہم سے ہوا [۱] جو مروان کا اتالیق تھا اور محمد بن عقیل کہتا تھا۔ ابن ندیم کا کہنا ہے کہ مروان ہی کی وجہ سے اس کے زنادقہ سے تعلقات استوار ہوئے۔ [۲] اس کے بعد اس کو جہم بن صفوان نے مصرع طرح کی طرح اٹھالیا اور معتزلہ نے تو گویا اس پر پوری غزل ہی کہہ دی۔

جہم کے متعلق مؤرخین نے دو باتوں کی تصریح کی ہے۔ ایک یہ کہ یہ نفی صفات کا قائل تھا۔ دوسرے یہ سلطان جائز کے خلاف خروج و بغاوت کو جائز سمجھتا تھا۔

جہمیہ اور معتزلہ میں خلق قرآن کی تعبیر و تشریح کے معاملے میں قدرے فرق ہے۔ جہاں جہمیہ نفی صفات کی بناء پر کلام کو حقیقی معنوں پر محمول نہیں کرتے اور اللہ تعالیٰ کی دوسری صفات کی طرح صفتِ تکلم کو بھی نفس ذات ہی کا کرشمہ سمجھتے ہیں، وہاں معتزلہ کلام الہی کے اطلاق کو حقیقی قرار دیتے ہیں، مگر ”کلام“ کے بارے میں کہتے ہیں کہ تخلیق کی ایک قسم

۱۔ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار، ص ۲۳۱۔ ہمارے نزدیک یہ رائے صحیح نہیں۔ عقائد و تصورات کبھی بھی یکا یک کسی ایک شخص پر اس حد تک قابو نہیں پالیتے کہ وہ ان کی تبلیغ و اشاعت کو زندگی کا مشن سمجھ لے۔ یہ عقائد آہستہ آہستہ قوموں میں باہمی میل جول سے پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی مختلف تہذیبوں کے تصادم سے پہلے ذہنوں میں کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ کچھ شکوک معرض وجود میں آتے ہیں اور پھر جب ان کی تسکین کے لیے طلب و جستجو کے دواعی میں شدت رونما ہوتی ہے تو اس کے جواب میں فلسفہ اور علم الکلام ایک متعین مدرسہ فکر کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

۲۔ تاریخ الاسلام۔ الجزء الثانی تألیف ڈاکٹر حسن۔ مکتبہ نبضۃ العصر، ص ۱۰۲

ہے۔ [۱] حقیقت کلام کن معنوں سے تعبیر ہے، اس میں علامہ کی تحقیق کی بنا پر پانچ مستقل مدرسہ ہائے فکر ہیں:

۱۔ حکماء اور متصوفہ کا کہنا ہے کہ وہ اس فیض معنوی سے تعبیر ہے جس کی عقل فعال سے تراوش ہوتی ہے۔

۲۔ کلابیہ اور اشاعرہ کا عقیدہ ہے کہ کلام دراصل ایک ایسے ”معنی“ کو کہتے ہیں جو واحد و مفرد ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے۔ یہ اگر عبرانی میں ہو تو توراۃ کہلاتا ہے اور عربی میں ہو تو قرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۳۔ بعض متکلمین سالیہ اور اہل الحدیث کا قول ہے کہ کلام دراصل ان حروف و اصوات کے مجموعے کے نام ہے جو ازل سے علم الہی میں موجود تھے۔

۴۔ اسی عقیدے کی ایک تفریع یہ ہے کہ کلام اگرچہ ازل سے علم الہی میں مضمر و پنہاں تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کا اظہار بذریعہ تکلم ایک خاص وقت میں کیا، لہذا اس سے پہلے اللہ تعالیٰ کو صفت تکلم سے متصف نہیں گردانا جاسکتا، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ کلام فی ذاتہ اسی طرح حادث ہے جس طرح کہ اس کا فعل فی ذاتہ حادث ہے، اس کے قائل کرامیہ ہیں۔

۵۔ دوسری تفریع جو ائمہ اہل سنت سے ماثور ہے یہ ہے کہ اس کی ذات گرامی ہمیشہ بشرط مشیت تکلم سے متصف رہی ہے اور اس کا تکلم ایسی صوت اور آواز کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جس کو سنا جاسکتا ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ کوئی متعین صوت یا آواز قدیم ہے بلکہ نوع کلام قدیم ہے۔ [۲]

پہلا مدرسہ فکر جو حکماء اور متصوفہ کی طرف منسوب ہے گونا گوں اجمالات کا حامل ہے یعنی فیض معنوی، عقل فعال اور ان سے اس کا صدور یا تراوش، سب الفاظ تشریح طلب ہیں۔ ہم اس سے پہلے اس امر کی وضاحت کر چکے ہیں کہ ”معنی“ بغیر الفاظ و پیرایہ بیان کا

۱۔ رسائل ابن تیمیہ۔ مطبوعہ المنار مصر ص ۱۳۲

۲۔ رسائل ابن تیمیہ، ص ۱۱۳

جامہ پہنے، اپنا کوئی تشخص نہیں رکھتا۔ عقل فعال کے دو معنی ہیں۔ ناموس اکبر، حضرت جبریل یا ارسطاطالیسی عقل مجرد ہی کی وہ صورت جو درجہ ادراک سے آگے بڑھ کر فعل کے سانچے میں ڈھلتی ہے اور تخلیق و کمون کا باعث بنتی ہے۔ اس طرح صدور یا تراوش ایسا لفظ ہے جو واضح تعین چاہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ کیا وحی و تنزیل یا افاضہ کی کوئی اور صورت۔

دوسرا مسلک کلابیہ اور ابوالحسن اشعری کا ہے۔ اس میں کھلا ہوا سفسطہ پنہاں ہے۔ آخر ایک ہی ”معنی“ بیک وقت خبر، انشاء، وعد و عید، نبوت، توحید اور حشر و نشر کے رنگارنگ مسائل کا حامل کیونکر ہو سکتا ہے۔ پھر قرآن اپنے محتویات روح اور اسلوب کے اعتبار سے تورات اور انجیل سے اس درجہ مختلف اور متمیز ہے کہ اس کا عبرانی ترجمہ کسی صورت میں بھی تورات و انجیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ علامہ نے اس تصور کی اپنی تصنیفات میں جا بجا تردید فرمائی ہے۔ کلابیہ اور اشاعرہ کی اس سلسلے میں ذہنی مجبوری کیا تھی یعنی یہ حضرات کس بنا پر اس میں تناقض کا شکار ہوئے، اس پر حافظ ابونصر نے تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ لوگ اگرچہ معتزلہ کے موقف کے مخالف ہیں مگر ان کے اس اعتراض کا ان کے پاس کوئی جواب نہ تھا کہ کلام اگر مرکب ہے، اجزاء سے تالیف پذیر ہے اور حروف و اصوات سے تعبیر ہے اور مزید برآں اس میں تقدم و تاخر بھی پایا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایک طرح کی حرکت و سکون کا طالب ہے اور تجد و حدوث کا مقتضی ہے۔ اس لیے اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس کا توڑ انہوں نے یہ کہہ کر پیش کیا کہ یہ ساری چیزیں کلام کب ہیں۔ یہ تو اس کلام کے عکس ہیں جو دراصل معنی ہے۔

ان البيان من الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلاً [۱]
ترجمہ: بیان کا اصل تعلق تو دل سے ہے اور زبان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ

اس کی کیفیت پر دلالت کناں ہے۔

تیسرے موقف کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ معنی کے ساتھ کلام کے مفہوم کو اس درجہ وسیع کر دیا جائے کہ اس میں الفاظ و حروف کے علاوہ صوت اور آواز کی بھی گنجائش نکالی جاسکے۔ ظاہر ہے کہ یہ تحفظ قدرے غلو پر مبنی ہے۔

چوتھی اور پانچویں تفریع دراصل اس نزاع سے متعلق ہے کہ آیا کلام کو مشروط بہ ارادہ صفت تسلیم کیا جائے یا ایک دائمی صفت مانا جائے۔ جس کا اظہار ارادہ و وقت کی مناسبتوں سے ہوتا ہے۔ نیز اس کا تعلق اس تنقیح سے ہے کہ قدمت کو نوع کلام کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے یا افراد کلام کے ساتھ۔

علامہ کارحمان یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام کو افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ بحیثیت نوع قدیم مانا جائے۔^[۱]

آخری تنقیح:

اس سلسلے کی آخری تنقیح یہ ہے کہ آخر معتزلہ کے اس موقف کو تسلیم کر لینے میں کیا قیاحت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام کی قلب جبریل یا پیغمبر کے ضمیر میں تخلیق کی ہے۔ علامہ نے اس کے جواب میں چند اشکالات کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ یہ ضروری نہیں کہ کلام کی اس نوعیت کو جو براہ راست اللہ تعالیٰ کی صفت تکلم سے متعلق نہ ہو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کا انتساب اس محل و موضوع کی طرف ہونا چاہیے کہ جس سے اس کا اظہار ہوا ہے۔ مثلاً قیامت کے روز انسان کے ہاتھ پاؤں بولیں گے اور اس کے خلاف شہادت دیں گے۔

اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايدىهم و تشهد ارجلهم

يما كانوا يكسبون۔ (یس: ۶۷)

ترجمہ: آج ہم ان کے مونہوں پر مہر لگا دیں گے اور جو کچھ یہ کرتے رہے ان کے ہاتھ پاؤں ہم سے کہہ دیں گے۔

اس صورت میں سوال یہ ہے کہ کلام کی اس نوعیت کو جو غیر معتاد ہے کس کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ معتزلہ کے موقف کو منطقی طور پر یہ مستلزم ہے کہ اس کلام کو چونکہ اللہ تعالیٰ نے ہاتھ پاؤں میں پیدا کیا ہے، لہذا اس کو اللہ ہی کا کلام قرار دیا جائے۔ حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ مسئلہ کے اسی رخ کو ایک دوسرے نقطہ نظر سے دیکھئے کہ نطق و گویائی کی یہ ساری صلاحیتیں جو مومن و کافر سب کو یکساں عطا کی گئی ہیں کس کی تخلیق و آفرینش کا نتیجہ ہیں؟ جواب میں یقیناً کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی۔ اس پر ان سے کہا جائے گا کہ کیا اس بنیاد پر کفار و ملحدہ کے کلام کو بھی خدا ہی کا کلام قرار دیا جائے گا اور ابن عربی کی ہم نوائی میں اس شعر کی تصدیق کی جائے گی:

وکل کلام فی الوجود کلامہ سواء علینا نشرہ و نظامہ

ترجمہ: کائنات میں کا ہر کلام اس کا کلام ہے۔ چاہے وہ نشر کی شکل میں ہو، چاہے نظم کی صورت میں۔

۲۔ کلام مخلوق کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے میں یہ قیاحت بھی مضر ہے کہ اس طرح صفات اور موصوف کے درمیان رشتہ و تعلق کی جو استواریاں ہیں ان سب کو بدلنا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ان صفات کا ظہور اگرچہ ایک خاص محل و موضوع سے متعلق ہے، مگر درحقیقت یہ محل یا موضع موصوف نہیں بلکہ موصوف کوئی دوسری ہی حقیقت ہے۔ مثلاً صفت و موصوف کا عام قانون تو اس بات کا مقتضی ہے کہ اگر کسی شے میں ہم زندگی کے آثار محسوس کریں تو اسے زندہ کہیں۔ کسی شے میں اگر رنگ و لون کی خصوصیتیں پائیں تو انہیں رنگین قرار دیں۔ اسی طرح اگر دیکھیں کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شے میں حرکت پیدا کی ہے یا ذوق و خوشبو کی صلاحیتیں رکھی ہیں تو ایسی شے کو متحرک یا کیف اور معطر سمجھیں۔ لیکن اگر محل و

موضوع کو چھوڑ کر کوئی اور موصوف تلاش کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ چیزیں بظاہر محل و موضوع ہیں۔ اصلی موصوف کوئی اور ہے تو اس انداز فکر سے صفت و موصوف کا سارا کارخانہ چوہا بٹ ہو جائے گا۔

۳۔ صفات ہی سے متعلق ایک جانا بوجھا قانون یہ ہے کہ یہ صفات جس مصدر سے مشتق ہوں اس کو تحقق پذیر مانا جائے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی فاعل، مفعول، صفت مشبہ، یا صیغہ تفضیل، اس وقت تک با معنی نہیں ہوتا جب تک اس حقیقت کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ ان سے متعلقہ مصادر موجود، ثابت اور متحقق ہیں۔ یعنی کوئی شے اس وقت تک متحرک نہیں ہو سکتی جب تک کہ خود حرکت وقوع پذیر نہ ہو۔ اسی طرح کسی شخص کو اس وقت تک صاحب ارادہ یا عالم و با اختیار فرض نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ ارادہ کی جنبشیں معرض وجود میں نہ آجائیں۔ علم کا ظہور نہ ہو اور قدرت و اختیار وجود و تحقق کا جامہ نہ پہن لیں۔

صفات کے بارے میں دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل یا موصوف اسی محل و ہدف کو قرار دیا جائے گا کہ جس کے ساتھ یہ مصادر براہ راست وابستہ ہوں۔ یعنی جی اسی شے کو کہیں گے جو حیات سے متصف ہو اور متحرک اسی شے کو پکاریں گے جس میں حرکت پائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر مسمیٰ مصدر کے قیام کے کسی شے کو بھی کسی صفت سے متصف قرار دینا غیر منطقی فعل ہوگا۔

ان دو مسلموں قاعدوں کو مد نظر رکھئے اور اس آیت پر غور فرمائیے۔ قرآن حکیم میں ہے:

و کلم اللہ موسیٰ تکلیما۔ (نساء: ۶۴)

ترجمہ: اور موسیٰ سے تو خدا نے باتیں بھی کیں۔

اگر اس نص میں اللہ تعالیٰ کا موسیٰ سے ہم کلام ہوتا ثابت ہے تو اس کے لازماً یہ معنی ہونا چاہئیں:

۱۔ کہ محولہ بات چیت یا گفتگو حقیقتاً وقوع پذیر ہوئی اور یہ

۲۔ کہ اس بات چیت و گفتگو کا محل و موضوع خدا کی ذات ہے یعنی وہی متکلم ہے کوئی دوسرا نہیں۔

۳۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صرف (کلم) پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے بعد بطور تاکید کے تکلیما کا اضافہ بھی فرمایا ہے اور علماء معانی کا کہنا ہے کہ تاکید کے بعد مجاز و استعارہ کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں، لہذا یہاں تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

۴۔ ”تخلیق کلام“ کے نظریہ سے تعطیل رسالت کا پہلو نکلتا ہے۔ اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ وجود مطلق سے متصف ہے اور کسی بھی ایجابی صفت سے اس کا انتساب حقیقی نہیں تو وہ متکلم بھی نہیں ہو سکتا اور اس سے نہ صرف اس شرف کی نفی ہوتی ہے جس سے اس نے حضرت موسیٰ کو خصوصیت سے نوازا ہے بلکہ وحی و رسالت کا تصور بھی ختم ہو جاتا ہے۔ [۱]

دلائل کے اس تانے بانے میں جو فلسفہ کار فرما ہے وہ دراصل التباس میں پنہاں ہے کہ علامہ ”کلام مخلوق“ کی دو واضح قسموں میں فرق و امتیاز کے حدود کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ کلام کا ایک انداز وہ ہے جس کی تحقیق انداز و اعتبار کے نقطہ نظر سے ہے۔ یہ غیر محتاد صورت ہے۔ جیسے مثلاً قیامت کے روز ہاتھ پاؤں بولیں گے۔ یہاں بولنا یقیناً حقیقت، ہدف و موضوع سے وابستہ ہے۔

دوسرا انداز وہ ہے جہاں تخلیق سے مقصود ایک پیغام یا دعوت کو کسی موزوں اور مناسب ہدف و موضوع کے ذریعہ پہنچانا۔ اس صورت میں ہدف و موضوع کے اختلاف کے باوجود انتساب اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگا۔ جیسے قرآن ہی میں ہے کہ ایک درخت میں سے آواز آئی کہ:

انی انا اللہ رب العالمین۔ (القصاص: ۳۰)

ترجمہ: میں ہوں خدائے عالم و عالمیان۔

ظاہر ہے کہ یہاں موضوع و ہدف اتصاف اگرچہ درخت ہے مگر اس موضوع کے ذریعہ جس کلام کو پہچانا مقصود تھا، وہ اللہ تعالیٰ کا کلام تھا، درخت کا نہ تھا۔

آج بھی ریڈیو سے تقریریں، نغمے اور گانے نشر ہوتے ہیں جن کو ہم روزانہ لوہے کے کل پرزوں کے ذریعے سنتے ہیں۔ مگر کوئی نہیں سمجھتا ہے کہ یہ ہدف و موضوع متکلم یا معنی ہے بلکہ ان کا انتساب بہر حال کسی مقرر، معنی اور گانے والے ہی کی طرف ہوتا ہے۔

مسئلہ جبر و قدر

جبر کا اشکال ایک عام آدمی کا اشکال نہیں

انسان اپنے اعمال میں مجبور ہے یا مختار! پرانی فلسفیانہ بحث ہے اور دوسرے اختلافی مسائل کی طرح اس میں بھی دورا ہیں ہیں۔ ایک گروہ انسان کی تمام سرگرمیوں کو جبر و اضطراب کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ انہیں جبر یہ کہا جاتا ہے۔ دوسرا طبقہ انسان کو اپنے اعمال و افعال میں آزاد و خود مختار سمجھتا ہے اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ تمام کائنات مادی میں سے صرف انسان ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ اپنی منزلیں یہ خود متعین کرتا ہے اور پھر حصول منزل کے لیے سعی و تگ و دو کے نقشوں کو بھی خود ہی ترتیب دیتا ہے۔ اس گروہ کو تاریخ عقائد میں ”قدریہ“ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ یعنی ایسا گروہ جو اپنے اعمال کو قضا و قدر کی کار فرمائیوں کا مرہون منت نہیں مانتا بلکہ اس کے برعکس یہ کہتا ہے۔

الامرانف۔

ترجمہ: انسانی اعمال و افعال میں تازہ کاری پائی جاتی ہے۔

اور یہ کہ ہر ہر انسان اپنے اعمال کے خطا و صواب کا بجاطور پر ذمہ دار ہے۔

جہاں تک عام مذہب یا نفس مذہب کا تعلق ہے اس میں مسئلہ کے دونوں پہلوؤں کا اثبات ملتا ہے۔ آزادی و اختیار کا بھی اور جبر و اضطراب کا بھی۔ جبر و اضطراب کا ذکر وہاں ہوتا ہے جہاں سیاق یا مضمون کا تقاضا کچھ اس طرح کا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت و علم کی وسعتوں کو بیان کیا جائے۔ اختیار اور آزادی کے پہلوؤں کو اس وقت اجاگر کیا جاتا ہے جب انسان کے جذبہ ذمہ داری کو ابھارنا مقصود ہو۔ ظاہر ہے کہ مذہبی و دینی نقطہ نظر سے انسان میں ان دونوں پہلوؤں کا ہونا ضروری ہے۔

ایک عام آدمی سے جو جبر و اضطرار کے جھگڑوں سے آگاہ نہیں ہے اگر پوچھا جائے کہ وہ اپنے اعمال و افعال میں اپنی ذات کو مختار سمجھتا ہے یا مجبور تو اس کا دو ٹوک اور فوری جواب یہ ہوگا کہ وہ اپنے افعال و اعمال کے سلسلہ میں کسی طرح کی مجبوری محسوس نہیں کرتا۔

جبر و اختیار کے مسئلہ میں دراصل یہی بنیادی فرق ہے کہ جہاں اختیار اور آزادی ارادہ کو ہر شخص اپنے وجدان اور ذات کی صحیح آواز سمجھتا ہے وہاں جبر و اضطرار کو ایسے مفروضے کی شکل میں مانتا ہے کہ جس کی تائید صرف خارجی دلائل و شواہد ہی سے ہو پاتی ہے۔ داخلی مشاہدہ و نظر سے نہیں۔

دلائل جبر کی نوعیت

سوال یہ ہے کہ دلائل کی یہ نوعیت کیا ہے؟ جن سے جبر و اضطرار کے تقاضوں کو مدد ملتی ہے۔ اس تنقیح کو ہم حسب ذیل تین عنوانوں کے تحت درج کرتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کی صفت قدرت و علم کی ہمہ گیری۔

۲۔ کائنات میں تعلیل و تسبیب کی کار فرمائی اور

۳۔ ذہن انسانی کی غیر روحانی تشریح۔

یہی وہ تین نقطہ ہائے نگاہ ہیں جو جبر و اضطرار کے اشکال کو نمایاں اہمیت عطا کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ہر ہر مذہب میں انسان کے عجز و بے چارگی اور علم و آگاہی کی واماندگیوں کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کی قدرت و جلال اور علم و ادراک کی وسعتوں کو خصوصیت سے بیان کیا جاتا ہے۔ اب اگر قدرت و علم کی وسعتیں اس حد تک پھیل جائیں کہ ان کا تعلق انسان کی براہ راست ہر ہر جنبش فکر و عمل سے ہو تو ظاہر ہے انسانی اختیار کے حدود منطقی طور پر سمٹاؤ اختیار کریں گے۔

قدرت کا اشکال

زیر بحث مسئلہ کو پوری طرح سمجھنے کے لیے قدرت و علم کے اشکال کو علیحدہ علیحدہ سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

فرض کیجئے کہ صبح سے لے کر شام تک میں جو کام بھی کرتا ہوں، یا سعی و عمل کے جو جو قدم اٹھاتا ہوں ان کا تعلق اگر براہ راست میری استطاعت کار اور میری قدرت عمل سے نہیں ہے بلکہ میرے ان تمام اقدامات کار کو اللہ تعالیٰ کی ہمہ گیر قدرت یا صفت تخلیق معرض وجود میں لاتی ہے تو اس کے لازماً یہی معنی ہوں گے کہ ان تمام کاموں کے بارے میں میرے شعور و وجدان کا یہ احساس کہ ان کو میں نے اختیار و ارادہ سے انجام دیا ہے ایک طرح کے فریب پر مبنی ہوگا۔

علم کا اشکال

اسی طرح اگر ترتیب اشیاء کچھ اس انداز سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کی وسعتیں میرے تمام و افعال کا احاطہ کیے ہوئے ہیں اور اس کی ذات گرامی ازل سے یہ جانتی ہے کہ میں کن کن مضمرات عمل کا حامل ہوں اور میرے گونا گوں ارادے، نت نئی امنگیں اور حسین و جمیل خواب، سیرت و کردار کے کیا کیا روپ دھارنے والے ہیں تو اس کا لازمی مفہوم یہ ہے کہ میری زندگی ہر طرح کی جدت، تازہ کاری اور ایجاد و تخلیق کی صلاحیتوں سے محروم ہے کیونکہ سعی و عمل کا پورا نقشہ علم الہی میں پہلے سے مرتب اور متعین ہے جس میں سر مو تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا۔

تعلیل و تسبیب کی کار فرمائیاں

۲۔ دوسرا اہم نکتہ جس کو جبر کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے یہ ہے کہ یہ کارخانہ فطرت تعلیل و تسبیب کے ہمہ گیر قانون پر استوار ہے اور ذرہ سے لے کر پہاڑ تک اور موج سے لے کر دریا اور سمندر تک کوئی شے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ ہر فعل کا ایک نتیجہ، ہر کوشش کا ایک ثمر، ہر سبب ایک مسبب کا متقاضی اور ہر علت ایک معلول کو مستلزم، فطرت کا یہ وہ اٹل اور مانا ہوا اصول ہے جس سے سر مو انحراف ممکن نہیں۔

یہی زندگی ہے، اسی پر علوم و فنون کی بنیاد قائم ہے اور یہی وہ چیز ہے جس نے سائنس اور ٹیکنالوجی کے ارتقاء کو آسمان تک اچھال دیا ہے، انسان بھی اسی فطرت، اسی قانون اور

اسی حکمتِ تعلیل کا حسین و جمیل شاہکار ہے۔ اسی فطرت سے اس نے گوشت پوست حاصل کیا ہے، اسی کی آغوش میں اس نے آنکھ کھولی ہے، اسی کی فضا میں یہ پلا بڑھا ہے، اس لیے ناممکن ہے کہ اس کا ذہن، اس کا ارادہ اور عمل ان علل، عوامل اور اسباب سے کلیتاً تہی اور آزاد ہو جو ہر لمحہ اس پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں اور اس کی خواہشات، مزاج اور پسند کا ہیولی تیار کرتے رہتے ہیں۔ فطرتیت (Naturalism) کے ان حامیوں کا کہنا ہے کہ ارادہ جو بظاہر ایک بسیط اور دفعتاً ابھر آنے والی چیز معلوم ہوتا ہے، دراصل ایک مرکب حقیقت سے تعبیر ہے یا یوں کہنا چاہیے کہ علل و اسباب کی ایک مربوط زنجیر کا نام ہے، جس کی صرف آخری کڑی کا ہمیں احساس ہوتا ہے اور باقی کڑیاں جنہوں نے ارادے کو ایک خاص منزل تک پہنچایا، یا اس کو فعل و کار فرمائی کی متعین صورت بخشی ہے، چونکہ ہماری نظروں سے اوجھل ہوتی ہیں اس لیے ہم ان کی اصل حقیقت سے نا آشنا رہتے ہیں اور صرف اس آخری کڑی ہی کو دیکھ کر اپنے بارے میں مختار ہونے کا ایک رخ فیصلہ کر لیتے ہیں۔

فطرتیت کا مطالبہ یہ ہے کہ انسانی ذہن کو پورے کارخانہ قدرت کی طرح فطرت ہی کا ایک جز قرار دیا جائے کہ جس میں قاعدہ و قانون کا سکہ رواں ہے۔ کیونکہ اسی اور صرف اسی علمی اور سائنٹفک بنیاد پر ہم ذہن انسانی کی تحیر زائیوں کا ٹھیک ٹھیک جائزہ لے سکتے ہیں اور کسی مفید نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں۔

فطرتیت

۳۔ فطرتیت کے حامیوں نے ذہن کے بارے میں قابل فہم ہونے کی جو رائے پیش کی اسی کے بل پر نفسیات کے ماہرین نے اسے ٹٹولا اور مختلف تجربات کی روشنی میں اس کی کار فرمائیوں کی کچھ بنیادیں تلاش کیں اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ اس کی حرکت و عمل کا نقشہ کن خطوط پر ترتیب پذیر ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں کئی مدارس فکر قائم ہوئے۔ جبر کے قائلین میں ایک گروہ مطلقیت (Absolutism) کے حامیوں کا ہے، جو انسانی ”انا“ اور کردار کو مترادف قرار دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے انسان اپنے اعمال اور روزمرہ کی زندگی میں

مجبور ہے کہ اپنے افعال کو عادات و کردار کے انہی متعین سانچوں میں ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بخیل اور کنجوس شخص سے جو دو سخا کی توقع نہیں کی جا سکتی اور ایک ایسا شخص جو خود غرضی کے ماحول میں پروان چڑھا ہے کبھی بھی مخلص نہیں ہو سکتا اور ذاتی منفعت کے حدود سے اونچا اٹھ کر کبھی بھی ایسا طرز عمل اختیار نہیں کر سکتا جس سے اس کی ذات کو ضرر پہنچتا ہو۔ گویا عادات کی جکڑ بندی ایسی سخت ہے اور کردار کی راہیں اس درجہ متعین ہیں کہ آزادی ارادہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نفسیات ہی کے ایک مدرسہ فکر نے زیادہ سائنٹفک تجزیہ سے کام لیا ہے۔ یہ اس بات کا قائل ہے کہ ذہن انسانی از خود اپنی اندرونی فطرت کے تقاضے سے کسی فعل پر آمادہ نہیں ہوتا بلکہ کچھ داخلی اور خارجی محرکات (Stimulants) ہوتے ہیں جو اس کو فعل و عمل پر آمادہ کرتے ہیں۔ زیادہ علمی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ انسانی عمل و کردار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ نام ہے اس تعلق ورشتہ کا جو محرکات اور ان کے رد فعل کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔

نہایت ہی مختصر لفظوں میں یہ ہے جبر و قدر کے اشکال کی فلسفیانہ صورت جس نے موجود ذہنوں کو متاثر کر رکھا ہے۔ مسلمانوں میں یہ مسئلہ کن اسباب کی بنا پر ابھرا۔ اسلام کا اس سلسلے میں اپنا کیا موقف ہے۔ متکلمین نے اس کے کن کن گوشوں کے بارے میں اظہار خیال کیا اور علامہ ابن تیمیہ نے اس کی گتھیوں کو کس حکیمانہ انداز سے سلجھانے کی کوششیں کیں اور اس ضمن میں کس درجہ دقیقہ رسی، نکتہ سنجی اور ژرف نگاہی کا ثبوت دیا، ان تمام سوالات کے جواب سے عہدہ برآ ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ جبر کی تائید میں یہ تین نقطہ ہائے نظر جس انداز سے پیش کیے جاتے ہیں اس پر بحث و نظر کے پیانوں کو حرکت دی جائے اور آغاز ہی میں بتا دیا جائے کہ ان میں کیا کیا چچ یا بل پنہاں ہیں۔

جبر کے سہ گونہ دلائل سے متعلق تفصیلی محاکمہ

جہاں تک پہلے اسلوب نظر کا تعلق ہے اس میں دو چیزوں سے جبر پر استدلال کیا جاتا ہے۔ ایک اللہ تعالیٰ کے ہمہ گیر علم سے اور دوسرے اس کی ہمہ گیر قوت سے۔ یعنی اگر اس کا

علم ہمارے ہر ہر فعل اور ہر جنبش فکر کو محیط ہے تو اس میں انسان کی آزادی کا اور طریق عمل کے لیے باقی ہی کیا رہ جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی قدرت عمل و فعل کے تمام خانوں تک وسیع ہے اور ہر کام براہ راست اسی کی قدرت و تخلیق کا نتیجہ ہے تو اس کے بعد انسانی جدوجہد کے لیے تک و دو کے کن خانوں کو فرض کیا جائے گا۔

اسی طرز استدلال کو اس دو ٹوک انداز میں پیش کیا جاتا ہے کہ گویا انسانی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی وسعت علم و قدرت دو متضاد چیزیں ہیں۔ اس لیے یا تو انسانی حرمت و توقیر کی خاطر اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے دائروں کو محدود گردانا جائے اور یا پھر اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کی ہمہ گیری کے پیش نظر انسانی آزادی پر قدغن اور پابندیاں عائد کی جائیں۔

اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے بحث کو صرف حدود علم ہی تک محدود رکھیں تو کہا جاسکتا ہے کہ علماء ہوا بھی یہی ہے کہ لوگوں نے یا تو ارسطو کے تتبع میں اللہ تعالیٰ کے علم مطلق پر زور دیا ہے اور یا پھر افلاطون کی پیروی میں اس کو محدود مانا ہے۔

ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کو محدود العلم ہستی ماننے میں ایک زبردست پیچیدگی پنہاں ہے، اور وہ یہ ہے کہ اول تو علم بجائے خود کوئی محدود شے نہیں چہ جائیکہ اللہ تعالیٰ کے علم کو محدود قرار دیا جائے۔ یعنی انسانی علم بھی ایسا وسیع، ایسا متنوع اور ترقی پذیر ہے کہ جس کے حدود متعین کرنا مشکل ہے۔ پھر اصل سوال یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے علم کو کسی فلسفیانہ مجبوری سے محدود مان بھی لیا جائے تو کیا ایسا خدا انسان کی علمی عظمتوں کو متاثر کر سکے گا اور خود عظمت و جلال کے اس عرش پر متمکن رہ سکے گا، جو اس کو مذہب و دین کی بدولت حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں سوال یہ ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ کا یہ تصور مذہبی و دینی ذہنوں کے لیے قابل قبول ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہرگز نہیں۔

اس مرحلے پر دریافت طلب بات یہ محسوس ہوتی ہے کہ اس اشکال کا آخر حل کیا ہے؟

علم الہی کی نوعیت بیان یہ ہے مقدرہ نہیں

ہمارے خیال میں اس طرز استدلال میں بنیادی خامی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کی وسعت و ہمہ گیری کو خواہ مخواہ جبریت (Determinism) کے مترادف سمجھ لیا گیا ہے،

حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ واقعہ صرف یہ ہے کہ اس کا علم بیانیہ (Descriptive) نوعیت کا ہے مقدرہ (Determinative) نوعیت کا نہیں۔ یعنی انسان اپنی زندگی میں اختیار کو جس جس انداز میں برتے گا یا آزادی ارادہ کی نعمت سے جس جس طریق سے بہرہ مند ہوگا، اللہ تعالیٰ اس کو پہلے سے جانتا ہے، نہ یہ کہ اس کا پیشین علم انسانی تنگ و دو کو جبر و اضطراب کے خانوں میں منحصر کرنے والا ہے۔ علم الہی کی یہ توجیہ بظاہر اطمینان بخش ہے۔ لیکن اگر کوئی پوچھ بیٹھے کہ زندگی میں اگر کسی نوعیت کا جبر نہیں ہے اور پہلے سے اس کی کڑیاں مرتب و متعین نہیں ہیں تو ان سے علم الہی محض کیسے ہو سکتا ہے؟ ایسی صورت میں غور و فکر کے سامنے فی الحقیقت ایسی اوگن گھاٹی ابھر آتی ہے جس سے بچ نکلنا بظاہر آسان نہیں معلوم ہوتا۔

بات یہ ہے کہ علم اور بالخصوص کسی شے کا پیشین علم ہمیشہ ایک نوع کا جبر چاہتا ہے۔ ایک نوع کے قاعدہ اور یقین کا طالب ہے۔ ہم گھڑی کو دیکھ کر کہہ سکتے ہیں اب بارہ بجے ہیں اور اس کے ٹھیک دو گھنٹے بعد دو بجیں گے۔ اس لیے کہ گھڑی کی مشینری کو بتایا ہی ایسے طریق سے گیا ہے کہ اس سے وقت کا صحیح اندازہ ہو سکے۔ اسی طرح طلوع آفتاب اور کسوف و خسوف سے متعلق پیش گوئی کرنا اسی بنا پر سہل اور ممکن ہے کہ قدرت کے یہ تمام مظاہر جبر و اضطراب کے اصول پر رواں دواں ہیں۔ زیادہ غور کیجئے گا تو معلوم ہوگا کہ علم کی تمام ترقیات اور سائنس کی جملہ طرفہ طرازیں اسی مسلمہ اصول کی رہن منت ہیں کہ یہ کارخانہ قدرت یونہی بغیر کسی قاعدہ و قانون کے نہیں چل رہا ہے بلکہ یہ علت و معلول کی جبری سلک میں منسلک ہے اور جبر ہی وہ اساس اور بنیاد ہے جس پر علم و معارف کی تمام فتوحات کا دار و مدار ہے۔ علم کے بارے میں اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے منطقی طور پر یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حدود علم کو بھی اس وقت تک تمام انسانی اعمال تک وسعت پذیر نہیں مانا جاسکتا جب تک کہ خود ان اعمال سے متعلق یہ نہ مان لیا جائے کہ ان کے پیچھے بھی علت و معلول کی جبری کڑیاں کارفرما ہیں۔

اعتراض کی یہ نوعیت بلاشبہ صحیح ہے اور مسکت بھی ہے۔ مگر اس کے افسوس کو ہم یہ کہہ کر دور کر دے سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو انسانی علم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ انسانی علم بلاشبہ

مجبور ہے کہ جبر کا سہارا لے مگر اللہ تعالیٰ کا علم ان سہاروں کا محتاج نہیں۔ وہ ہر ہر شے کو پہلے سے پوری تفصیلات کے ساتھ جانتا ہے بغیر اس کے کہ ان میں تعلیل کے رشتوں کو تسلیم کیا جائے۔

انسان ایک تخلیقی انا ہے، ذہن مادہ کم ہے اور کچھ ”اور“ زیادہ ہے

جبر کی تائید میں دوسرا اسلوب نظر وہ ہے جسے فطرتیت کے حامی پیش کرتے ہیں۔ ان کا موقف آپ سمجھ چکے۔ ان کے دلائل کی تخلص دو لفظوں میں یہ ہے کہ ذہن انسانی کو مادی قوانین سے مستثنیٰ نہیں ٹھہرایا جاسکتا یعنی جس طرح ساری کائنات میں علت و معلول کا قانون جاری و ساری ہے، اس طرح ذہن و فکر کی لطیف جنبش و حرکت پر بھی اس کا اطلاق ہونا چاہیے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ذہن اپنی تمام توانائی جسم و مادہ سے حاصل کرتا ہے اور اسی طرح تکمیل و ارتقاء کی منزلیں طے کرتا اور پروان چڑھتا ہے جس طرح کوئی مادی شے پھلتی پھولتی اور پروان چڑھتی ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جسم و مادہ کے ساتھ اس کا گہرا رابطہ اور تعلق ہے۔ چنانچہ اسے اگر نقصان و ضرر پہنچے تو ذہن و فکر کی کارگزاری پر بھی برا اثر پڑتا ہے۔ بالخصوص جب بھیجے کا کوئی حصہ یا دماغ کے ابھاروں میں سے کوئی ابھار ضرب اور چوٹ سے متاثر ہو تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ذہن کی کارفرمائی میں طرح طرح کی رکاوٹیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ سب باتیں صحیح ہیں مگر ان تمام باتوں کو ماننے کے بعد بھی یہ تسلیم کر لینا مشکل ہے کہ ذہن کا دائرہ فکر مادہ و جسم کی طرح سمٹا ہوا ہے۔ اس کی تنگ و تاز محدود ہے اور اس پر مادی اور میکائیکی قواعد کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر انسانی ذہن کے بارے میں اس تنگ نگہی کو مان لیا جائے تو اس صورت میں نہ صرف آزادی ارادہ کی نفی ہوتی ہے، نہ صرف انسانی عظمت کا انکار لازم آتا ہے، بلکہ علاوہ ازیں انسان کے ان خوارق فکری کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکے گی کہ جن کی روشنی میں تاریخ ارتقاء کے قدم بڑھاتی ہے اور جن کی مدد سے علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کے قافلے اپنے لیے منزل کی تعیین کرتے ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ فکر و ذہن کا یہ ارتقاء سراسر قوانین فطرت ہی کی تخلیق کا نتیجہ ہے اور جبر و اضطراب کی استواریوں ہی کا رہن منت ہے۔ مگر اس کو بالکل مادی قرار دینا مشکل ہے۔ اس لیے کہ انسان ایک تخلیقی انا ہے جو اقدار کو جنم دیتا ہے، منازل کی تعیین کرتا ہے اور سعی اور تگ و دو کے اسلوب اور نیچ واضح کرتا ہے جو اپنے مضمرات فکری میں علوم و فنون کی گونا گوں تاشیں رکھتا ہے اور جو نہ صرف خود آزاد ہے بلکہ مادہ کے جبر پر سائنس کے تیر چلاتا ہے اور اس کو حسب منشا ڈھالتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسے تخلیقی انا کو ہم صرف مادہ کی کرشمہ سازی نہیں ٹھہرا سکتے کہ جو مادہ کے جبر کو اختیار کے سانچوں میں ڈھالنے والا ہو۔ یہ مادہ کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ بلکہ زیادہ صحیح انداز بیان میں یوں کہنا چاہیے کہ یہ مادہ کم ہے اور کچھ ”اور“ زیادہ ہے۔ موجودہ دور کے نفسیاتی نظریات کی خامی۔ سیرت کا تعلق صرف ماضی ہی سے نہیں مستقبل سے بھی ہے۔ برگساں کی تصریح

تیسرا منبع جس سے جبر و اضطراب کے حق میں دلائل چھن چھن کر باہر آتے اور فکر و ذہن کو متاثر کرتے ہیں، موجودہ دور کے وہ نظریات ہیں جن کا تعلق نفسیات سے ہے۔ اس کے بارے میں چند اصولی باتیں ذہن نشین رہنا چاہیے۔

۱۔ یہ علم فی الحال ترقی و تکمیل کی ابتدائی منزلوں میں ہے، مکمل اور قطعی ہر گز نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ تعلیم، اصلاح اور علاج کے میدان میں اس کے نتائج کی روشنی میں اچھا خاصا استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ مگر یہ اس لائق بہر حال نہیں ہے کہ اس کی کسی رائے سے زندگی کے بنیادی مسائل پر روشنی ڈالی جاسکے۔

۲۔ بلاشبہ نفسیات کا عمومی رجحان یہی رہا ہے کہ ذہن انسانی کے عمل و فعل کی کوئی سائنٹیفک اساس دریافت کی جائے، لیکن اب تک اس میں پوری پوری کامیابی حاصل نہیں ہو سکی، اس باب میں زیادہ سے زیادہ جو تحقیقی بات کہی گئی، وہ یہ ہے کہ ذہن انسانی کا عمل و فعل داخلی و خارجی محرکات اور ان کے رد عمل سے متعین ہوتا ہے لیکن اس سے ذہن انسانی کی فعالیت، طرقلی اور تازہ کاری کی نفی نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے کہ یہ محرکات ذہن کے لیے فعل و

عمل کی ایک فضا مہیا کرتے ہیں۔ اس کے مضمرات عمل کو ابھارتے اور ارادہ کی سمتوں کو متعین کرنے میں مدد دیتے ہیں لیکن اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ ذہن خود ایک مجہول (Passive) اور منفعل شے کا نام ہے اور اس میں انج، اختراع اور تخلیق کی صلاحیتیں نہیں ہیں۔ ہم ان محرکات اور ان کے رد عمل کو سائنس کی زبان میں اسباب و علل (Causations) نہیں کہتے۔ بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی حیثیت صرف موید و معین یا سازگار حالات و شرائط کی ہے۔ جن کی وجہ سے ذہن کی قوت عمل ابھری ہے اور جن کی بدولت ذہن کو موقع ملتا ہے کہ عمل و فعل کے بہت سے امکانات کو چھانٹ کر کسی ایک امکان کو اپنے لیے پسند کر لے۔

مطلقیت (Absolutism) کے حامیوں نے کردار کا جو تصور قائم کیا ہے وہ صحیح نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ کردار و سیرت اور انسانی اتا قریب قریب مترادف ہیں لیکن اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ ایک مخصوص کردار، ایک متعین ”اتا“ پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ انسان اپنے اعمال اور روزمرہ کی زندگی میں مجبور ہے کہ وہ عادات و سیرت کے انہی سانچوں کے مطابق اپنے اعمال کو ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پہلے سے متعین سانچوں سے کیا مراد ہے؟ کیا سیرت کے معنی بعینہ اس حقیقت کے نہیں کہ ایک انسان طبیعت، مزاج، ماحول اور مصالح کے بتوں کو توڑ کر اپنے لیے ایک اخلاقی موقف اختیار کر لیتا ہے اور پھر مختلف مواقع پر حالات کی مجبوریوں کے باوجود اپنے اس اخلاقی موقف پر قائم رہتا ہے اور اس طرح بار بار اس کا اعادہ کرتا رہتا ہے تا آنکہ یہ اختیار بالآخر ایک نوع کے جبر میں بدل جاتا ہے۔ لیکن پھر اس جبر میں بھی غیر محدود لطائف، مقامات اور منزلیں ہیں جن میں اختیار کی فرمانروائی بغیر کسی روک ٹوک کے باقی رہتی ہے۔

فرض کیجئے ایک شخص نے ایک نازک مرحلہ پر سچ بولا اور اس کی روحانی لذتوں سے بہرہ یاب ہوا، پھر اس نے طے کر لیا کہ جب کبھی جھوٹ، پالیسی اور ذالمت مصلحت کی فریب کاریاں اس کے پائے استقلال میں لغزش پیدا کرنا چاہیں گی، یہ ان کے سامنے نہیں جھکے گا

اور صداقت شعاری کے دامن کو مضبوطی سے تھامے رہے گا، کون کہہ سکتا ہے اس صورت میں کردار و سیرت کا جو بظاہر جبر ہے اس میں اختیار کا غالب عنصر شامل نہیں۔ اسی طرح سچائی کے بے شمار لطائف، مدارج اور منازل کی تحدید کس نے کی ہے اور کردار و سیرت کی بوتلموں منزلوں کو کس نے گنا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ قطعی ممکن ہے کہ سچائی اور صداقت شعاری کا ہر ہر فعل اپنے اندر ایک طرفگی، ایک جدت اور نئی صورت حال لیے ہوئے ہو اور نوع صدق میں توافق کے باوجود جزئیات حد درجہ مختلف ہوں۔ انسانی انا کے بارے میں برگساں کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے کہ یہ دو عناصر سے ترکیب پذیر ہے۔ ایک عنصر ماضی یا حال کا ہے اور دوسرا عنصر مستقبل کا ہے۔ یعنی یہ بالکل جائز ہے کہ کوئی شخص اپنے لیے ایسے طرز عمل کو منتخب کرے جو بالکل ہی نیا اور خلاف توقع ہو اور بظاہر ماضی یا حال سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔

مسئلہ جبر و قدر اور مسلمان متکلمین

مسئلہ جبر کے ان ضروری تعلقات کی تشریح و توضیح کے بعد اب ہمیں اصل موضوع کی طرف پلٹنا ہے اور بتانا ہے کہ

۱۔ جبر و قدر کا یہ اشکال مسلمانوں میں کب ابھرا اور مقبول ہوا۔

۲۔ اسلام کا اپنا موقوف اس سلسلے میں کیا ہے۔

۳۔ متکلمین نے اس کے کن کن گوشوں سے تعرض کیا اور علامہ ابن تیمیہ نے اس تاریخی اور بدرجہ غایت فلسفیانہ بحث میں کیا موقوف اختیار کیا اور بحث و تمحیص کو فکر و تعمق کے کن جواہر پاروں سے سجایا اور تحقیق و مطالعہ کے کن انمول موتیوں کو صفحاتِ قرطاس پر بکھیرنے کی کامیاب کوشش کی۔

قدریہ و جبریہ کے تعارف کے ضمن میں ہم دونوں گروہوں کی تاریخی حیثیت پر بحث کر چکے ہیں اور یہ بتا چکے ہیں کہ جبر و اضطراب کا یہ تصور مسلمانوں میں کب پیدا ہوا اور کس طرح اس نے ایک مستقل مدرسہ فکر کی حیثیت اختیار کر لی۔ یہاں اختصار کے ساتھ چند نکات ذہن میں رہنا چاہئیں۔

قدر کے بارے میں محدثین نے جو بکثرت احادیث پیش کی ہیں ان سے کم از کم اس بات کا قطعی انداز ہوتا ہے کہ صحابہ ہی کے زمانہ میں انسان کے دائرہ اختیار سے متعلق سوالات ذہنوں میں ابھر آئے تھے۔ اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کے اس رسالے سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے اہل شام کے جبریہ کو مخاطب کیا ہے۔ [۱] اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ پہلا اور اہم سبب تو قرآن حکیم کی وہ آیات ہو سکتی ہیں جن میں جبر و اختیار کے دو گونہ پہلوؤں پر بالواسطہ روشنی پڑتی ہے۔ بالواسطہ کی قید ہم اس لیے بڑھا رہے ہیں کہ جبر و اختیار کا اشکال قرآن حکیم کا اپنا اشکال نہیں کیونکہ قرآن حکیم تو شروع ہی میں یہ فرض کر کے انسان کو رشد و ہدایت کی راہوں پر ڈالتا ہے کہ یہ اپنے فیصلوں میں ہر طرح آزاد اور خود مختار ہے۔ جبر کا شبہ دراصل ان آیات کا رہین منت ہے جن میں اللہ تعالیٰ کی مشیت، قدرت اور علم کی وسعتوں کو بیان کیا جاتا ہے۔ آئندہ چل کر ہم ان آیات کے بارے میں مفصل بحث کریں گے۔

دوسری اقوام کے میل جول اور خیالات و افکار کے تصادم نے بھی اس نوع کے تصورات کی آبیاری کی۔ چنانچہ جعد بن درہم جس کی طرف اس بدعت کو منسوب کیا جاتا ہے، خود اس کے بارے میں اس قسم کی شہادت موجود ہے کہ یہ یہودیوں سے متاثر تھا۔ [۲] تاریخ سے اس امر کی توثیق بھی ہوتی ہے کہ اس عقیدے کا ایک منبع مجوسی خیالات و افکار کی اشاعت و فروغ بھی ہے۔ [۳]

مشرکین مکہ جبری تھے

اسلام سے پہلے مشرکین عرب بھی جبر کا اقرار کرتے تھے:

۱۔ المذاهب الاسلامیہ، مصنف ابو زہرہ، مطبوعۃ المطبعۃ النموذجیہ، ص ۱۷۲، ۱۷۴

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

سيقول الذين اشرکوا لو شاء الله ما اشرکنا ولا آباءنا ولا حرمنا
من شیء۔ (انعام: ۱۳۸)

ترجمہ: جو لوگ شرک کرتے ہیں وہ کہیں گے کہ اگر خدا چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے اور
نہ ہمارے باپ دادا اس کے مرتکب ہوتے اور نہ ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔

وقال الذين اشرکوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شیء نحن ولا آباء
نا ولا حرمنا من دونه من شیء۔ (نحل: ۳۵)

ترجمہ: اور مشرک کہتے ہیں اگر خدا چاہتا تو نہ ہم ہی اس کے سوا کسی کو پوجتے اور نہ
ہمارے بڑے ہی پوجتے اور نہ اس کے فرمان کے بغیر ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔

وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناہم۔ (زخرف: ۲۰)

اور کہتے ہیں کہ اگر خدائے رحمن چاہتا تو ہم ان کو نہ پوجتے۔

ابوقیس بن اسلت الانصاری ایک جاہلی شاعر انسان کی خوشی اور الم کو براہ راست زمانہ
کی فسوں کاریوں کا نتیجہ قرار دیتا ہے:

اقضی بها الحاجات، ان الفسی

رهن بذی لونین خداع۔ [۱]

میں اس کو اپنی ضروریات کے لیے استعمال کرتا ہوں اور نو جوان، منافق اور دھوکہ باز
زمانے کا اسیر ہے۔

ثعلبہ بن عمرو العبدی کھلے لفظوں میں قضا و قدر کے فیصلوں کے سامنے سر جھکا دیتا ہے:

ولا هو مما بقدر الله صارف۔ [۲]

اور نہ وہ قضا و قدر کے فیصلوں کا رخ پھیرنے والا ہے۔

المرقش، الاصغر، عرب کا جمیل ترین شاعر، ”حتم“ یا قضا و قدر کی کار فرمائیوں کے
بارے میں صاف صاف کہتا ہے:

۱۔ المفضلیات: مطبعہ المعارف مصر، ۵۷، ۲۰۲

۲۔ ایضاً، ص ۲۴، ۱۱

للفتی غائل لیغولہ، یا ابنہ عجلان من وقع الحثوم۔ [۱]

ترجمہ: ہر ہر جوان کو ہلاکت کا سامنا کرنا ہے۔ اے بنت عجلان یہ منجملہ ان امور کے ہے جس کا پہلے سے فیصلہ ہو چکا ہے۔

جبر کا تیسرا سبب ان تاریخی عوامل کی ستم ظریفی ہے جن کی وجہ سے مسلمانوں کا سیاسی نظم درہم برہم ہو کر رہ گیا یا جن کی وجہ سے اسلامی صفوں میں انتشار پھیلا، تلوار چلی اور جاہلیت کی دبی ہوئی عصیہیں پھر سے ابھر آئیں، جس کا نتیجہ منطقی طور پر یہ نکلا کہ وہ مسلمان جن کو اسلام نے اخوت و الفت کے مضبوط رشتوں میں منسلک کر رکھا تھا اب کئی گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ اس افراتفری کے عالم میں غیر شعوری طور پر قضا و قدر کی کار فرمایوں پر یقین بڑھتا ہے اور کچھ اس طرح کے خیالات کو فروغ پانے اور پنپنے کا خواہ مخواہ موقع ملتا ہے کہ اسلام ایسے کامل و جامع نظام حیات میں اس نوع کے شدید اختلافات کی گنجائش نہیں ہے اور اس طرح اس امت سے جس کو آنحضرتؐ کی صحبت و رفاقت کا فخر حاصل ہے۔ یہ توقع نہیں کی جاسکتی تھی کہ یہ اتنی جلدی اسلام کے پیغام اتحاد و یگانگت کو یوں بھول جائے گی اور یوں آپس کی افسوسناک آویزشوں میں الجھ کر رہ جائے گی۔

لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کو یونہی منظور تھا۔ اسلامی تاریخ کو اختلاف و تشکیک کے اس دور سے بہر حال گزرنا ہی تھا۔ یہ تو ہوئی جبر و اضطراب کے اسباب کی نشاندہی۔ دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ اس باب میں اسلام کا اپنا موقف کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ جبر کا حامل ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس سے پہلے کہ ہم اس مسئلے سے تفصیلی تعرض کریں۔ یہ ضروری ہے کہ پہلے ان آیات کو من و عن درج کر دیں جن سے جبر و اضطراب پر استدلال کیا جاتا ہے اور بتائیں کہ اس استدلال میں کیا خامی ہے۔ ہم اس مرحلہ پر حدیث سے قطع نظر کر کے قرآن اور صرف قرآن ہی پر محض اس بنا پر بھروسہ کر رہے ہیں کہ عقائد کے ضمن میں یہی دستاویز قطعی، دو ٹوک اور فیصلہ کن ہو سکتی ہے۔ یہ بات نہیں کہ اس سلسلہ میں ہم ایم

واٹ (M.Watt) کی اس رائے سے اتفاق رکھتے ہیں کہ احادیث بحیثیت مجموعی جبر و اضطرار پر دلالت کنتاں ہیں، کیونکہ واقعہ یہ نہیں۔ احادیث میں جس درجہ عمل کی اہمیتوں پر زور دیا گیا ہے اور جس جس انداز سے عزم و ہمت کے دوائی کو ابھارا گیا ہے اس سے ہر پڑھا لکھا شخص واقف ہے۔

جبر سے متعلقہ آیات

جن آیات کو جبر کے ضمن میں مبنی استدلال ٹھہرایا جاتا ہے ان میں سے زیادہ اہم اور نسبتاً زیادہ واضح درج ذیل ہیں:

۱۔ وما تشاءون الا ان يشاء الله ان الله كان عليما حكيما۔

(الدھر: ۳۰)

ترجمہ: اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

۲۔ وما تشاءون الا ان يشاء الله رب العالمين۔

ترجمہ: اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو خدائے رب العالمین چاہے۔

۳۔ ويعلم ما في البرقي البحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها

ولا حبة في ظلمت الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب

مبين۔ (ن: ۶۰)

ترجمہ: اور اسے جنگلوں اور دریاؤں کی سب چیزوں کا علم ہے اور کوئی پتہ نہیں جھڑتا مگر

وہ اس کو جانتا ہے اور زمین کے اندھیروں میں کوئی دانہ اور ہری اور سوکھی چیز نہیں مگر کتاب روشن میں لکھی ہوئی ہے۔

۴۔ وكان الله على كل شيء قديرا۔ (احزاب: ۲۷)

ترجمہ: اور خدا ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

۵۔ وان يمسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان

يمسك بخير فهو على كل شيء قدير۔ (انعام: ۱۷)

ترجمہ: اور اگر خدا تم کو کوئی سختی پہنچائے تو اس کے سوا کوئی اس کو دور کرنے والا نہیں اور اگر نعمت و راحت عطا کرے تو کوئی اس کو روکنے والا نہیں۔

۶۔ قل اللهم مالک الملك تؤتی الملك من تشاء وتنزع

الملك ممن تشاء تعز من تشاء و تذلل من تشاء بيدک

الخیر انک علی کل شیء قدير۔ (آل عمران: ۲۶)

ترجمہ: کہو کہ اے بادشاہی کے مالک! تو جس کو چاہے بادشاہی بخشے اور جس سے چاہے بادشاہی چھین لے اور جس کو چاہے عزت دے اور جسے چاہے ذلیل کرے۔ ہر طرح کی بھلائی تیرے ہی ہاتھ ہے بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔

۷۔ قل ان الله یضل من یشاء۔ (رعد: ۲۷)

ترجمہ: خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔

۸۔ ولو شاء الله لجعلکم امة واحدة ولكن یضل من یشاء

ویهدی من یشاء۔ (النحل: ۹۳)

ترجمہ: اگر خدا چاہتا تو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن وہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

یہ اور اس قبیل کی دوسری آیات میں ایک بات بالکل طے شدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ان میں بہ اعتبار سیاق و سباق کے جو حقیقت براہ راست زیر بحث ہے وہ جبر و اضطراب نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کی مشیت، علم اور قدرت کی ہمہ گیری ہے۔ جبر محض ضمنی اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم ان کو استدلال سے تعبیر کر سکتے ہیں جو صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ آیات اللہ تعالیٰ کی مشیت، علم اور قدرت کی وسعتوں کے لحاظ سے تو حکمت کی فہرست میں داخل ہونے کے لائق ہیں، لیکن جبر و اضطراب پر استدلال کی حیثیت سے ان کا شمار متشابہات میں ہونا چاہیے۔

اس سلسلے میں قطعی اور محکم دو چیزیں ہیں۔ ایک تو وہ آیات جن سے انسانی ارادہ و اختیار پر براہ راست روشنی پڑتی ہے اور دوسرے بحیثیت مجموعی اسلام کا مزاج، فطرت اور

تقاضا! پہلے ان آیات پر ایک سرسری نظر ڈال لیجئے جن میں انسانی ارادہ کی آزادی و حرمت کو کھلے بندوں تسلیم کر لیا گیا ہے اور دیکھئے کہ ان میں کیسے دو ٹوک اور غیر مشتبہ انداز بیان میں انسان کی اخلاقی و عقلی ذمہ داریوں کو ابھارا گیا ہے۔ کیسے کیسے بلیغ استعاروں میں اس کو جواب دہ اور مسئول ٹھہرایا گیا ہے اور کس طرح گمراہی و ضلالت کے مفسدوں کو تمام تر انہی کی کج روی اور بد عملی کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔

اختیار سے متعلقہ آیات

۱۔ انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال
فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان
ظلوماً جهولاً۔ (احزاب: ۷۲)

ترجمہ: فرائض و احکام کی امانت کو ہم نے آسمانوں پر، زمین پر اور اونچے اونچے پہاڑوں پر پیش کیا تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اٹھالیا۔ بے شک انسان بڑا ہی ظالم اور نادان تھا۔

۲۔ ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئک کان عنه مسئلوا۔
(بنی اسرائیل: ۳۶)

ترجمہ: کان آنکھ اور دل ان سب اعضاء سے باز پرس ہوگی۔

۳۔ قل الحق من ربک فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليکفر انا
اعتدنا للظلمين نارا احاط بهم سرادقها۔ (کہف: ۲۹)

ترجمہ: کہہ دیجئے یہ قرآن تمہارے پروردگار کی طرف سے حق ہے تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے۔ ہم نے ظالموں کے لیے دوزخ کی آگ تیار کر رکھی ہے، جن کی قاتل اس کو گھیر رہی ہوں گی۔

۴۔ قل يا ايها الناس قد جاءكم الحق من ربکم فمن اهتدى
فانما يهتدى لنفسه، ومن ضل فانما يضل عليها، وما

انا علیکم بوکیل۔ (یونس: ۱۰۸)

ترجمہ: کہہ دیجئے کہ لوگو تمہارے پروردگار کے ہاں سے تمہارے پاس حق آچکا ہے تو جو کوئی ہدایت حاصل کرتا ہے تو ہدایت سے اپنے ہی حق میں بھلائی کرتا ہے اور جو گمراہی اختیار کرتا ہے تو گمراہی سے اپنا ہی نقصان کرتا ہے اور میں تمہارا وکیل نہیں ہوں۔

۵۔ کل امریٰ بما کسب رہین۔ (الطور: ۵۲)

ترجمہ: ہر ہر شخص اپنے اعمال کے عوض رہن ہے۔

۶۔ اولما اصابکم مصیبة قد اصبتم مثلیہا قلتہ انی ہذا قل

ہو من عند انفسکم۔ (آل عمران: ۱۶۵)

ترجمہ: یہ کیا بات ہے کہ جب تم پر احد کے دن مصیبت واقع ہوئی، حالانکہ اس سے دو چند جنگ بدر میں تمہارے ہاتھ سے ان پر پڑ چکی ہے تو تم چلا اٹھے کہ یہ آفت کہاں سے آ پڑی۔ کہہ دیجئے کہ یہ تمہارا اپنا کیا دھرا ہے۔

۷۔ ذالک بما قدمت ایذیکم وان اللہ لیس بظلام للعبید۔

(آل عمران: ۱۸۲)

ترجمہ: یہ ان کاموں کی سزا ہے جن کو تمہارے ہاتھوں نے انجام دیا ہے۔

۸۔ علمت نفس ما قدمت۔ (انفطار: ۵)

ترجمہ: قیامت کے روز ہر شخص کو اپنا کیا دھرا معلوم ہو جائے گا۔

۹۔ وما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایذیہم و یعفوا عن کثیر۔

ترجمہ: اور جو مصیبت تم پر واقع ہوئی ہے سو تمہارے اپنے فعلوں کی بنا پر ہے اور وہ بہت سے گناہ تو معاف ہی کر دیتا ہے۔

ان میں باہمی تطبیق کی صورت

ان آیات کا سرسری مطالعہ ہی اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ قرآن حکیم انسان کو

فرائض و احکام کے سلسلے میں پورا پورا ذمہ دار اور مکلف ٹھہراتا ہے اور اختیار و عمل کی دولت کا بہترین امین و محافظ قرار دیتا ہے۔ لیکن ہم صرف ان آیات پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ بحیثیت مجموعی اسلام کے مزاج فطرت اور تقاضوں کو بھی دیکھنا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا وہ مذہب جو انسانی فکر و تدبر کو جھنجھوڑتا اور بیدار کرتا ہے، عمل و جہاد پر مسلمانوں کو ابھارتا اور تیار کرتا ہے، کبھی جبر کا حامی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح مذہب مسلمانوں کے لیے زندگی کے خطوط وضع کرتا ہے۔ انفرادی و اجتماعی زندگی کے نقشے بناتا ہے اور عقلی، روحی اور اجتماعی تکلیفات کا ایک سلجھا ہوا لائحہ عمل ترتیب دیتا ہے، اس کے بارے میں جبر و اضطراب کے کتب فکر کو منسوب کیا جاسکتا ہے، بالخصوص ایک زندہ، فعال اور تہذیبی و تمدنی اقدار کے حامل دین سے یہ توقع کیونکر قائم کی جاسکتی ہے کہ وہ بے بسی و بے کسی کے اس نظریہ کی تائید کر سکے گا جبکہ وہ بدنامی کی حد تک زندگی کی تفصیلات سے دلچسپی رکھنے اور ان کو ایک خاص سمت پر ڈالنے کا حامی و موید ہے۔

یوں بھی یہ بات دینی نقطہ نظر سے بے ہنگم سی ہے کہ ایک طرف تو انسان کو مجبور، پابجولاں اور لاچار محض سمجھا جائے اور دوسری طرف اس پر انفرادی و اجتماعی تکلیفات لاد دی جائیں۔ اگر جبر و اضطراب کے تقاضے صحیح ہیں تو منطقی طور پر ان اخلاقی و روحانی تبدیلیوں کے لیے کوئی وجہ جواز پائی نہیں جاتی جن کی طرف مذہب بلاتا اور دعوت دیتا ہے اور اگر مذہب کا موقف درست ہے اور یہ جائز ہے کہ انسان کو صحیح راستے پر ڈالا جائے، اس کی عادات بدلی جائیں، اس کی سیرت کو سنوارا جائے اور اس کے لیے ایک واضح لائحہ عمل متعین کیا جائے تو پھر لامحالہ انسانی ارادوں کی کار فرمائیوں پر ایمان لانا ہوگا۔ یہ دونوں چیزیں بیک وقت ایک ہی اہمیت کے ساتھ اسلامی نظام فکر میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

اس طویل ترین تمہید کے بعد اصل موضوع کے بارے میں آخری اور بنیادی سوال یہ رہ جاتا ہے کہ ہمارے ہاں متکلمین نے جبر و قدر کے کن کن گوشوں سے تعرض کیا اور علامہ ابن تیمیہ نے اس پر فکر و تعمق کے کن گہر ہائے یک دانہ کو بساط بحث پر بکھیرنے میں

کا مابانی حاصل کی۔

ہمارے ہاں فلسفے کی حیثیت ثانوی ہے

بات یہ ہے کہ ہمارے ہاں فلسفے کی حیثیت ثانوی ہے۔ دلوں اور دماغوں پر جس چیز کی گرفت زیادہ مضبوط اور زیادہ استوار ہے وہ مذہب ہے اور یہ مذہب بھی چونکہ ہماری پوری فکری و عقلی زندگی کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور اس میں منقول و معقول میں توازن و توافق کی تمام رعایتیں ملحوظ و مرعی رکھی گئی ہیں اس لیے قدرتنا متکلمین اسلام نے جس جس فلسفیانہ اشکال پر بھی غور کیا ہے اسی کی روشنی میں کیا ہے۔ یعنی کسی حکیمانہ مسئلہ پر صرف اسی حد تک بحث و نظر کو پھیلا یا ہے جس حد تک اس میں دینی لحاظ سے پھیلنے کی گنجائش نکالی جاسکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ متکلمین نے جبر و قدر کے تمام تعلقات پر غور و فکر نہیں کیا بلکہ اس نزاع کے صرف انہی گوشوں سے تعرض کیا ہے، جن کا براہ راست تعلق مسئلہ صفات سے ہے۔ کیونکہ ان کے نقطہ نظر سے بحث کا یہی پہلو ایسا ہے جس سے یہ اشکال ابھرتا ہے۔ اس نکتہ کی وضاحت اس بنا پر ضروری ہے کہ اسی کے نہ سمجھنے سے اول اول مستشرقین کو غلط فہمی ہوئی۔ انہوں نے اس بنا پر معتزلہ کے بارے میں دلچسپی لینا شروع کی تھی کہ شاید یہ گروہ مذہب و منقول کے مقابلے میں عقل و خرد کی استواریوں کا زیادہ علمبردار ہے۔ مگر جلد ہی ان کی یہ غلط فہمی دور ہو گئی اور انہیں یہ جان کر بے حد مایوسی ہوئی کہ دوسرے فرقوں کی طرح ان کی تمام تر عقلی تہمت و تاز بھی اسلام ہی کے دائرے میں منحصر ہے۔ چنانچہ غور و فکر اور کلام و فلسفہ کی کسی منزل میں بھی یہ اسلامی روح سے محروم نہیں ہوئے اور بنیادی طور پر ان خطوط سے ہٹے نہیں پائے جن کی قرآن نے واضح لفظوں میں نشاندہی کر دی ہے۔

صفات کی رعایت سے جبر و قدر کے بارے میں

چار مدارس فکر پیدا ہوئے!

بہر حال صفات کی رعایت سے مسئلہ جبر و قدر میں چار مدارس فکر رواج پذیر ہوئے۔

۱۔ قدریہ نے تو یہ کہا کہ انسان آپ اپنے اعمال کا نقشہ تیار کرتا ہے، پھر ان کی تکمیل کے لیے آپ ہی ارادہ کار فرمایوں کی طرف رجوع ہوتا ہے اور بالآخر اپنی ہی قدرت و استطاعت کے بل پر ان اعمال کی تخلیق کرتا ہے جن کی انجام دہی مقصود ہوتی ہے۔ جس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسانی اعمال کی تفصیلات تیار نہیں کرتا، نہ اس کا ارادہ ازلٰی ان اعمال پر اثر انداز ہوتا ہے، نہ اس کی قدرت ان اعمال کی تخلیق و وجود میں کوئی حصہ لیتی ہے اور نہ اس کی ذات پہلے سے ان اعمال کا علم ہی رکھتی ہے۔ بلکہ اس کا علم اس وقت حرکت میں آتا ہے جب یہ اعمال وقوع پذیر ہو چکے ہیں۔

۲۔ جبریہ کا موقف ان کے مقابلے میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ازل سے انسانی اعمال کا نقشہ ترتیب دے رکھا ہے اور وہی انسانی ہاتھوں سے ان اعمال کی تخلیق و ایجاد کا ذمہ دار ہے۔ انسانی استطاعت و قدر اس کی قدرت و استطاعت کے سامنے محض بے بس اور بے چارہ ہے۔

۳۔ معتزلہ کو اگرچہ قدرت سے متم کیا جاتا ہے تاہم ان دونوں کے مین بین ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اور اپنے بندوں کے جملہ اعمال کا نقشہ ازل سے بلاشبہ تیار کر رکھا ہے۔ لیکن وہ صرف انہی اعمال کو اس نقشہ کے مطابق انجام دیتا ہے جن کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہے، کیونکہ وہ سب کے سب خیر پر مشتمل ہیں اور ان میں شر و ضرر کا کوئی پہلو پایا نہیں جاتا۔ رہے انسانی اعمال جن میں خبر و شر کے دو گونہ عناصر پائے جاتے ہیں تو وہ نہ تو ان کی تخلیق کرتا ہے اور نہ ان کی تخلیق میں حائل ہی ہوتا ہے، بلکہ اس کی ذات گرامی نے انسان کو قدرت و استطاعت کی پوری پوری آزادی دے رکھی ہے کہ اپنی صوابدید کے تحت جو چاہے کرے اور جو نہ چاہے اس سے دست کش رہے۔

۴۔ اشاعرہ نے اعتزال و جبر کے مابین ایک تیسری راہ نکالی۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اعمال کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ محض ”اکتساب“ کرتا ہے اور اس اکتساب کی بنا پر یہ عند اللہ جواب دہ بھی ہے۔

قدریہ کی ذہنی مجبوری

قدریہ کی ذہنی مجبوری واضح ہے۔ ان لوگوں کے سامنے اشکال کی نوعیت دو نکتوں میں منحصر ہے۔ استطاعت و قدرت اور علم و ادراک کی تحدید۔ یعنی ان کے سامنے صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بندوں کی قدرت و استطاعت کو مستقل بالذات اور غیر متاثر نہ مانا جائے، تو تکلیف یا اخلاقی و دینی ذمہ داری کے لیے کوئی وجہ جواز پیدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کے علم کو اس درجہ وسیع، حاوی اور جزئیات اعمال تک پھیلا ہوا تسلیم کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ چونکہ پہلے سے انسانی عزائم اور انسانی کارگزاریوں کا ایک نقشہ معلوم و متعین ہے لہذا اس کے خلاف انسانی ارادہ کی تازہ کاریوں کے تمام امکانات بظاہر ختم ہو جاتے ہیں۔ انہوں نے اپنے نقطہ نظر سے کلیف یا اخلاقی و دینی ذمہ داریوں کو اتنا اہم قرار دیا جس سے اللہ تعالیٰ کے قدرت و علم کے دائروں میں سمٹاؤ پیدا ہوتا ہے۔ تاہم اس کے وصف عدل کو گزرنہ نہیں پہنچتا۔

جبریہ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کی وسعت و ہمہ گیری سے اتنا متاثر ہوئے کہ اس کے لیے ان کو انسانی قدرت و ارادہ کے دائروں کی کلیتہً نفی کرنا پڑی۔

اس طرح گو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کی وسعتوں کو محدود اور سمٹا ہوا ہونے سے بچا لیا۔ مگر اس کے وصف عدل کی کوئی معقول توجیہ پیش کرنے سے قاصر رہے اور یہ عقدہ دشوار تر حل نہ کر پائے کہ اگر انسان اپنے عمل و ارادہ کے لحاظ سے مجبور ہے تو پھر تکلیف، جزا و سزا اور محاسبہ کے لیے کس عقلی اساس کی تعیین کی جائے گی۔ قدریہ اور جبریہ کے موقف سے یہ چیز بہر حال عیاں ہے کہ دونوں نے انسانی اعمال کو اللہ تعالیٰ کی صفات کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ دونوں نے اس سلسلے میں کن صفات کو زیادہ اہم قرار دیا ہے۔

معتزلہ کا اشکال یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے وصف علم و قدرت اور عدل و توحید کی معقول توجیہ پیش کرنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف یہ چاہتے ہیں کہ انسان کی فکری و عملی تک و تاز پر کسی طرح کی قدغن عائد نہ کی جائے۔ یہ انسان کو صرف مختار ہی نہیں مانتے

بلکہ اپنے اعمال و افعال کا خالق بھی تسلیم کرتے ہیں۔

جہاں تک انسان کی عملی ذمہ داریوں کا تعلق ہے، اشاعرہ کا اختلاف بنیادی یا عقلی نہیں بلکہ محض تعبیر و تشریح کا اختلاف ہے۔ [۱] ان کے نقطہ نظر سے ہر ہر انسان اگرچہ اپنے اعمال کے لیے عند اللہ جوابدہ ہے مگر اس جواب دہی کی بنیاد و تخلیق اعمال نہیں اکتساب اعمال ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے مسئلہ جبر و اضطرار کی پوری پوری چھان بین کی ہے اور ان تمام دلائل سے تعرض کیا ہے جو اس سلسلے میں عموماً پیش کیے جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلام کھلے بندوں انسانی اختیار کا قائل ہے اور عقلاً جبر کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ منجملہ ان مسائل کے ہے جن کو الحاد و زنادقہ کی بدعت طرازیوں نے جنم دیا ہے۔

فاطلاق القول بتکلیف مالا یطاق من البدع الحادثة فی

الاسلام کا طلاق القول بان العباد مجبورون علی افعالهم و

قد اتفق سلف الامة و ائمتها علی انکار ذلک۔ [۲]

ترجمہ: سو تکلیف مالا یطاق کو علی الاطلاق پیش کرنا اسی طرح اسلام میں بدعت طرازی کے مترادف ہے جس طرح انسان کے بارے میں علی الاطلاق یہ کہنا کہ وہ اپنے اعمال میں مجبور و مضطر ہے۔ سلف اور ائمہ سب نے بالاتفاق اس کا انکار کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی مسئلہ جبر سے متعلق تین تنقیحات۔

جبر کی اصطلاح گمراہ کن ہے

یہ اس مسئلے کا تاریخی پہلو ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں تک امت کے سیدھے

۱۔ چنانچہ علامہ نے اشعری کے کسب کے بارہ میں یہ مشہور قول نقل کیا ہے:

ثلاثه اشياء لاحقیقة لها طفرة النظام احوال ابی ہاشم و کسب صفات

الکمال۔ مطبعة المنار ص ۱۴۹۔ یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ نظام کا

طفرہ۔ ابن ہاشم کے احوال اور اشعری کا نظریہ کسب۔

۲۔ موافق صحیح المقول ج ۱ ص ۳۵

سادے اور عمومی ذہن کا تعلق ہے اور ان ائمہ کبار کا تعلق ہے جنہوں نے صحیح معنوں میں اسلامی روح کو سمجھا اور عامۃ الناس تک پہنچایا، وہ بالاتفاق اس بات کے قائل تھے کہ اسلام انسانی اختیار کا زبردست داعی ہے اور اس کے نظام فکر میں جبر اضطرار ایسی بدعات کے لیے کوئی گنجائش پائی نہیں جاتی۔

مسئلے کا اصلی مزاج چونکہ عقلی ہے اس لیے خصوصیت سے ہمیں دیکھنا چاہیے کہ علامہ نے اس بحث میں کس وقت نظر کا ثبوت دیا ہے۔ اس سلسلے میں علامہ نے تین اہم نکات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے:

۱۔ لفظ جبر کا استعمال صرف مستحدث یا بدعت ہی نہیں بلکہ غلط فہمی پیا کرنے والا بھی ہے۔

۲۔ قدرتِ خالق اور قدرتِ مخلوق میں فرق و امتیاز کی نوعیت واضح ہے۔

۳۔ علم الہی جبر کو مستلزم نہیں!

جبر کی علی الاطلاق نفی کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ شاید اللہ تعالیٰ نے انسان کے نظام فکر و شعور کو کچھ اس طرح غیر متاثر پیدا کیا ہے کہ اس میں عادات، ماحول اور جبلی رجحانات تک کی دخل اندازی بھی گوارا نہیں اور اس کی تائید کے معنی یہ ہیں کہ ارادہ و اختیار کی کوئی رمتق اس میں موجود نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں غلو پر مبنی ہیں۔ انسان بلاشبہ ایک خاص ماحول میں پیدا ہوتا ہے۔ خاص طرح کی ذہنی ساخت لے کر آتا ہے اور متعین مزاج رکھتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان مجبور یوں کے پہلو بہ پہلو اس میں جدت و تخلیق کی بے پناہ صلاحیتیں بھی ہیں۔ اس بنا پر بقول علامہ کے قدماء نے سرے سے اس اصطلاح ہی کو گمراہ کن قرار دیا ہے۔ چنانچہ بقیہ بن ولید نے جب زبیدی اور اوزاعی سے جبر کے بارے میں استصواب کیا تو زبیدی کا جواب یہ تھا:

امر اللہ اعظم و قدرته اعظم من ان بجبر او يعضل ولكن

يقضى و يقدر و يخلق و بجبر عبده على ما احب۔

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی شان اور قدرت اس سے کہیں بلند تر ہے کہ انسان کو مجبور کر کے

رکھ دے یا اس کے کاموں میں رکاوٹ پیدا کرے۔ ہاں وہ مرتبہ علمی میں قضا و قدر کا ایک نقشہ ضرور ترتیب دیتا ہے۔ اسی طرح وہ انسان کو پیدا ضرور کرتا ہے اور حسب پسند نہیں بعض جبلی خصائص سے بہرہ مند بھی کرتا ہے۔
اوزاعی نے کہا:

ما اعرف للجبر اصلاً من القرآن و السنة فاهاب ان اقول
ذلك ولكن القضاء والقدر والخلق و الجبل۔ [۱]

ترجمہ: میں کتاب و سنت میں جبر کا لفظ نہیں پاتا۔ اس لیے اس کے نفی یا اثبات استعمال سے ڈرتا ہوں۔ لیکن اتنا کہہ سکتا ہوں کہ کتاب و سنت میں جو مذکور ہے وہ قضا و قدر، خلق و جبل کے الفاظ ہیں۔

”جبل“ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ جہاں ہر شخص کو پیدا کرتا اور جسم و قالب کا ایک خاص سانچہ عطا کرتا ہے وہاں ہر ایک انسان کو کچھ جبلی رجحانات اور فطری خصائص یا مزاج سے بھی بہرہ مند کرتا ہے۔

جیسا کہ صحیح مسلم میں اشع عبدالقیس کے بارے میں ہے:

ان فيك لخلتين يعجبهما الله الحلم والاناة فقال اخلقين
تخلقت بهما ام خلقين جبلت عليهما فقال بل خلقين جبلت
عليهما۔ [۲]

ترجمہ: تم میں دو خصلتیں ایسی ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے۔ ایک حلم، دوسرے صبر و ثبات۔ اس نے پوچھا، یا رسول اللہ! کیا یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جنہیں میں نے اختیار کیا ہے یا ایسی ہیں کہ جن کو میری جبلت میں سمودیا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا۔ بلکہ یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جن کو تمہارے ضمیر میں رکھ دیا گیا ہے۔

۱۔ موافقہ صحیح المنقول ج ۱ ص ۶۳،

۲۔ ایضاً

اور انہی معنوں میں حضرت علیؑ کے یہ مشہور دعائیہ کلمات ہیں:

اللهم داحی المدحوات فاطر المسموعات جبار القلوب
علی فطرتها شقیها و سعیدها۔ [۱]

ان عبارتوں کو نقل کرنے سے علامہ کی غرض یہ ہے کہ ”جبر“ کے معنوں میں حق و باطل کی دو گونہ آمیزش ہے۔ حق یہ ہے کہ انسان مطلقاً مختار نہیں اس میں ساخت مزاج اور عادات و خصائل کی مجبوریات بھی ہیں اور باطل کا پہلو یہ ہے کہ ارادہ و تعقل کی کار فرمائیاں اس لائق ہیں کہ عادات و خصائل کے جبر کو توڑ کے رکھ دیں اور اختیار کے حسین و جمیل سانچوں میں ڈھال دیں۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ کوئی ایسی جامع اصطلاح استعمال کی جائے جس میں مسئلے کے یہ دونوں رخ واضح ہوں۔

غور کیجئے گا تو معلوم ہوگا کہ زبیدی اور اوزاعی نے بڑے کام کی بات کہی ہے۔ انسانی کردار و سیرت کی تشکیل کا مسئلہ اس پر موقوف نہیں کہ اس کو جبر و اختیار کے دو ٹوک خانوں میں تقسیم کر دیا جائے بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ انسان شعور و ادراک کے مل بوتے پر اس جبر کے خلاف نبرد آزما ہو، جو اس کی ترقی کی راہ میں حائل ہے اور اپنے اعمال، تنگ و دو اور خصائل کو اس طرح منظم کرے اور اس طرح اختیار و دانش کے حدود میں لائے کہ جس سے شخصیت و سیرت کے مضمرات ارتقاء نکھر کر سامنے آجائیں۔ ٹھیک اسی منہج سے اختیار و دانش کو جب تک جبر و اضطرار کے سانچوں میں ڈھالا نہیں جائے گا، کوئی بھی مستحکم و استوار کردار معرض ظہور میں نہ آسکے گا۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ علامہ اور قدماء کے نقطہ نظر سے جبر و اختیار دو متضاد اور بالکل ہی انمل عناصر نہیں بلکہ انسانی انا کے دو ضروری جز و ترکیبی ہیں کہ جن سے مل کر کردار، سیرت اور عمل کی معجزہ طر ازیاں ظہور میں آتی ہیں۔

جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں۔ ایک اہم غلطی کی نشاندہی!

مشکلمین اسلام نے اس بحث میں اس اہم نکتہ کو ملحوظ نہیں رکھا کہ جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں۔ اصل اشکال یہ نہیں کہ انسان یا مختار ہے اور یا مجبور۔ بلکہ اصل اشکال یہ ہے کہ جبر کو کیونکر اختیار میں بدلا جائے اور اختیار پر کس طرح جبر کی چھاپ لگائی جائے۔

ان میں تضاد کا تصور دراصل اس نسبت تقابل سے ابھرتا ہے جو کائنات اور انسان میں وقوع پذیر ہے۔ بلاشبہ یہ عالم مادی اور یہ کارخانہ ہست و بود تمام تر جبر کی استواریوں پر قائم ہے۔ یہی نہیں اس جبر پر تمام علوم و فنون کا دار و مدار ہے اور اگر خدا نخواستہ قوانین فطرت جبر و اضطراب کے خطوط پر گام فرسا ہونا چھوڑ دیں تو نظام عالم میں ایک زلزلہ آجائے۔ اس صورت میں کوئی علم اور کوئی فن قطعی نہ رہے۔ نہ علم النجوم پر اعتماد رہے۔ نہ سائنس کے تجربات ہی یقین افروزیوں سے بہرہ مند ہو سکیں۔ جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ عالم مادی کو قائم و باقی رکھنے کے لیے جبر و اضطراب کا وجود ایک نعمت سے کم نہیں۔ لیکن انسان میں آکر مادیت میں ایک اور لطیف عنصر کا اضافہ ہو جاتا ہے جسے ہم ارادہ و اختیار کی طرف طرازیوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس عنصر کا کام یہ ہے کہ کائنات کو حیز جمود سے نکال کر حرکت سے روشناس کرے اور تخلیق و ابداع کے نئے نئے نقشے ترتیب دے۔ تہذیب و تمدن کے حسین و جمیل مرتفع تیار کرے اور اخلاق و سیرت کے اعلیٰ نمونوں میں اضافہ کرے۔

ظاہر ہے کہ ارادہ و اختیار کا یہ جدید عنصر جبر سے بالکل ہی علیحدہ اور الگ تھلگ شے نہیں۔ بلکہ اسی کا ایک تتمہ ہے اور اپنی تمام تر کار فرمائیوں میں اس کا محتاج ہے۔ اس حقیقت کو یوں سمجھنے کی کوشش کیجئے کہ اختیار و ارادہ کا ہیولہ جبر و اضطراب ہی کے گوشت پوست سے بنا ہے۔ اس لیے کہ کسی طرح بھی اس سے کلیتاً بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ یہی وجہ ہے اختیار جب بھی پایا جائے گا اور جہاں بھی پایا جائے گا وہاں کسی نہ کسی مقدار میں جبر کا ہونا ضروری ہے۔ گویا جبر و اختیار میں اصل بحث جبر و اختیار کی نہیں بلکہ حدود (Limitations) اور تناسب (Proportion) کی ہے۔

علامہ نے امام اوزاعی کے موقف کی پر زور تائید کی ہے کیونکہ یہ جب لفظ ”جبر“ کے علی الاطلاق استعمال کو نفیاً و اثباتاً غلط سمجھتے ہیں تو اسی لیے کہ ان کے نزدیک انسان کا کوئی عمل بھی جبر و اختیار کے الگ الگ خانوں میں تقسیم پذیر نہیں بلکہ ہر عمل اختیار کے پہلو بہ پہلو جبر کی کچھ استواریاں بھی لیے ہوئے ہے۔ [۱] مثلاً اگر ہم کسی سمت قدم بڑھاتے ہیں تو یہ خالصتاً ہمارے اختیار کی بات ہے۔ لیکن چلنے کی یہ صلاحیتیں کس نے بخشی ہیں؟ ہم بولتے ہیں تو یقیناً اس کے پیچھے ہمارا ارادہ کار فرما ہے۔ لیکن حجر و لب کے درمیان جو تعلق نطق و گویائی پر منتج ہوتا ہے وہ ہمارا پیدا کردہ نہیں۔ اسی طرح ہم اپنے ہاتھوں سے جب کوئی نقش بناتے ہیں اور قلم و رنگ کی مدد سے کسی تصویر کو صفحہ قرطاس پر منتقل کرتے ہیں تو تصویر کا یہ بنانا اور سنوارنا یکسر ہماری صلاحیت فن کا مرہون منت ہے۔ مگر ہاتھوں کو ہم نے پیدا نہیں کیا۔ ذوق کی تخلیق بھی ہماری نہیں اور اسی طرح ہاتھوں میں اور ارادہ میں جو یکجہتی ہے اس کو بھی ہم نے جنم نہیں دیا۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر کہنا چاہیے کہ خود ارادہ کی تخلیقی صلاحیتوں سے ہم شب و روز بے شمار فائدے اٹھاتے ہیں مگر یہ خلاق و فعال عنصر جس میکائی ترکیب (Mechanical Formation) کا نتیجہ ہے وہ ہمارا پیدا کردہ کب ہے؟

اس تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ عمل، اور فن و ہنر کی تمام معجزہ طرازیوں اس بنا پر ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے سے کائنات کو قوانین نظام، اور تعلیل و تسبب کی جاہرانہ زنجیروں میں جکڑ رکھا ہے جن میں کبھی خلل رونما نہیں ہوتا۔ ورنہ تنہا اختیار کا کیا مصرف ہو سکتا تھا۔

جبر سے متعلق ایک سفسطہ اور اس کا جواب

جبر کی تائید میں جس سفسطہ سے عموماً زیادہ کام لیا جاتا ہے وہ قدر مخلوق اور قدرت خالق میں فرق و امتیاز کے حدود کی عدم تعین سے ابھرتا ہے۔ مثلاً جبر یہ کہ حق میں جس مایہ ناز دلیل کو رازی نے بیان کیا ہے وہ کچھ اس طرح کے مقدمات سے ترتیب پذیر ہے کہ فرض کیجئے اللہ تعالیٰ ایک خاص شے کو حرکت دینا چاہتے ہیں اور اسی شے کو انسان چاہتا ہے کہ

ساکن و راکدر ہے۔ اس کشمکش کا منطقی طور پر ایک نتیجہ تو یہ نکل سکتا ہے کہ دونوں اپنے ارادوں میں ناکام رہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ دونوں کامیاب رہیں۔ یہ بھی استحالہ سے خالی نہیں۔ اس لیے کہ حرکت و سکون میں نسبت ضدین کی ہے۔ جن کا باہم جمع ہونا صحیح نہیں۔ تیسری صورت یہ باقی رہ جاتی ہے کہ ان میں ایک کامیاب ہو اور ایک ناکام ہو۔ یہ اس بنا پر محال ہے کہ قدرت عبد اور قدرت معبود، اقتضاء وجود کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا دونوں میں کس کو ترجیح حاصل ہے۔ یہ سوال حل نہ ہو سکے گا۔ [۱]

ان استحالوں کو استدلال میں ابھار کر پیش کرنے سے جبر یہ کی غرض یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں یہ پیچیدگیاں محض اس بنا پر پیدا ہوتی ہیں کہ ہم دونوں قدرتوں کو مؤثر مانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو بھی اور اس کے بندوں کی قدرت و استطاعت کو بھی۔ یعنی ایک طرف تو ہم اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کی قدرت کا دائرہ مقدورات کی ہر ہر نوعیت کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے اور کوئی شے بھی اس کے احاطہ اختیار سے باہر نہیں نہیں اور دوسری طرف اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اپنے دائرہ اعمال میں آزادانہ اختیار رکھتا ہے اور نئے نئے مقدورات کی تخلیق پر قادر ہے۔ یہ کھلا ہوا تناقض ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کو وسیع تر اور حاوی تر مانا جائے گا تو انسانی قدرت و استطاعت کی لازماً نفی کرنا پڑے گی اور اگر انسانی قدرت و استطاعت کے حلقوں کو پھیلا نا مقصود ہے تاکہ اس کی تکلیف و ذمہ داری کی کوئی توجیہ بیان کی جاسکے تو اس کے لیے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں سناؤ پیدا ہونا ضروری ہے۔

اس دلیل میں کیا پیچ ہے؟ علامہ نے اس کو ایک ہی نظر میں بھانپ لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ترتیب مقدمات میں اتنے سارے استحالوں کو پیدا کرنے کا موجب یہ نہیں کہ اللہ

تعالیٰ کی قدرت و جلال کو ماننے کے ساتھ ساتھ انسان کو بھی اختیار و ارادہ کی صلاحیتوں سے بہرہ مند تسلیم کیا گیا ہے، بلکہ تناقض ارادتمین ہے۔ [۱] یعنی خواہ مخواہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور انسان کے ارادہ میں نسبت تضاد ہے اور یہ کہ دونوں کا ہدف ایک ہی ”مقدور“ ہے جس پر زور آزمائی ہو رہی ہے، حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ ارادوں میں تناقض و تضاد تو اس وقت ابھرتا جب دونوں کو رب مان لیا جاتا اور دونوں کے بارے میں یہ تسلیم کر لیا جاتا کہ ان کا ”مقدور“ یا ہدف قدرت ایک ہی شے ہے۔ لیکن اگر عقیدہ کی نوعیت یہ ہو کہ خود اللہ تعالیٰ نے انسان کو قدرت و استطاعت بخشی ہے۔ اپنے اعمال و افعال کا ذمہ دار قرار دیا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی قدرت اپنے بندوں کی قدرت سے نہ متصادم ہوتی ہے اور نہ معترض۔ زیادہ سلیجھے ہوئے انداز میں یوں کہنا چاہیے کہ اس کے بندے جو کچھ چاہتے ہیں وہی اللہ کی مشیت کا اقتضاء بھی ہے:

وما تشاءون الا ان يشاء الله رب العالمين۔ (دھر: ۳۰)

ترجمہ: اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

اسی نے اس ”خود کار“ اور خود آگاہ مشین کو پیدا کیا ہے جسے ہم حضرت انسان کہتے ہیں اور اسی کی حکمت بالغہ نے اس میں قدرت و ارادہ کے ایسے کل پرزے رکھے ہیں کہ جن کے بل پر یہ اپنے بنانے والے کے منشاء کے عین مطابق عمل و فعل کے بوقلموں نمونوں کو ڈھالتا رہتا ہے۔

اشکال قدرت کی وضاحت

قدرت و استطاعت کے سلسلے میں ایک دلچسپ بحث ہمارے ہاں یہ پیدا ہوئی کہ یہ انسان میں کب ابھرتی ہے! کیا یہ عین اس وقت انسانی اعمال کے ہم قرین ہوتی ہے جب وہ کچھ کرنا چاہتا ہے اور اس سے پہلے اس کا وجود نہیں ہوتا یا اس کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے یا صورت حال یہ ہے کہ یہ اگرچہ فعل سے پہلے موجود ہوتی ہے تاہم عین اس وقت

حرکت میں آتی ہے جب انسان کو کچھ کرنا ہوتا ہے۔

علامہ نے اس کا دو ٹوک جواب قرآن کی روشنی میں دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہے کہ جس پر جواب دہی اور تکلیف شرعی کا دارومدار ہے اس کا پہلے سے ہونا ضروری ہے۔ جیسے قرآن حکیم میں ہے:

ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا۔

(آل عمران: ۹۷)

ترجمہ: اور لوگوں پر خدا کا حق ہے کہ جو اس کے گھر تک جانے کی استطاعت رکھے وہ اس کا حج کرے۔

فاتقوا الله ما استطعتم۔ (تغابن: ۱۶)

ترجمہ: سو جہاں تک تم میں استطاعت ہو خدا سے ڈرو۔

لا تكلف نفسا الا وسعها۔ (انعام: ۱۵۲)

ترجمہ: ہم کسی کو تکلیف نہیں دیتے مگر اس کی طاقت کے مطابق،

دوسری قسم وہ ہے جسے فعل و عمل کے ہم قرین ہونا چاہیے:

ما كانوا لتطيعون السمع وما كانوا يبصرون۔ (ہود: ۲۰)

وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا الذين كانت اعينهم فى

غطاء عن ذكرى و كانوا لا يستطيعون [۱]

ترجمہ: یہ شدت کفر سے تمہاری بات نہیں سن سکتے تھے اور نہ دیکھ سکتے تھے اور اس روز جہنم کو ہم کافروں کے سامنے لائیں گے جن کی آنکھیں میری یاد سے پردے میں تھیں اور وہ سننے کی طاقت نہیں رکھتے تھے۔

کیا علم شے وجود شے کو مستلزم ہے

تیسرا اہم نکتہ جس پر علامہ کی طبع طرفہ طراز نے روشنی ڈالی ہے، یہ ہے کہ علم الہی جبر کو مستلزم نہیں! آغاز بحث ہی میں ہم تفصیل سے بتا آئے ہیں کہ جبر یہ نے کیونکر علم الہی کی وسعت و ہمہ گیری کو اپنے حق میں بطور دلیل کے استعمال کیا ہے اور یہ کہ اس دلیل کی علمی اور منطقی حیثیت کیا ہے۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا ہے کہ حضرت علامہ نے اشکال کی اس نوعیت کو کیونکر رفع کیا ہے اور اس ضمن میں فکر و تعمق کے کن جواہر پاروں کو دامن تحریر میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے۔

حضرت علامہ کے تصور صفات سے دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ ایک یہ کہ ان کے نقطہ نظر سے صفات میں اصل شے اثبات ہے، نفی یا تجرید نہیں۔ دوسرے یہ کہ صفات کا اثبات علی وجہ الکمال ہونا چاہیے۔ یعنی ان کے اطلاق و عموم کو بہر حال قائم رکھنا چاہیے۔ ان دو نکتوں کو سامنے رکھتے تو اس حقیقت کے سمجھ لینے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوگی کہ علامہ نفس مسئلہ کے حل کی خاطر علم الہی کی وسعتوں کو محدود کر دینے کے حق میں نہیں ہیں جیسا کہ قدریہ کے بعض انتہا پسند حضرات نے کیا ہے۔ [۱] اسی طرح وہ یہ بھی نہیں چاہتے کہ آگسٹن (Augustine) کی طرح علم کی وسعت و اطلاق پر اس درجہ زور دیں کہ اس کا اثر انسانی ذمہ داری پر پڑے اور وہ اختیار و ارادہ کی رہنمائی سے یکسر بے نیاز ہو جائے کیونکہ ایسا کرنے سے بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے مرتبہ علمی کو تو تحدید کے نقص سے محفوظ رکھا جاسکتا ہے مگر اس کا وصف عدل و انصاف اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مزید برآں اس صورت میں تکلیفات شرعیہ کے لیے بھی کوئی عقلی اساس باقی نہیں رہتی۔

علامہ نے علم و عدل کے دو گونہ تقاضوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ علم الہی کے خلاف کوئی بات وقوع پذیر نہیں ہوتی تو اس سلسلے میں ہم مندرجہ ذیل دو غلط فہمیوں کا شکار ہو جاتے ہیں:

۱۔ ہم یہ تو مانتے ہیں کہ علم الہی کے خلاف کچھ ظاہر نہیں ہو پاتا مگر اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ خود اس علم کا ہدف موضوع کون چیز ہے۔

۲۔ ہم اس کو بغیر سوچے سمجھے کلیہ تسلیم کر لیتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں!

غرض یہ ہے کہ اگر ہمارے ذہن میں صورت مسئلہ یوں ہو کہ اللہ تعالیٰ ان تمام اعمال کو پہلے سے جانتا ہو جتنا ہے جن کو ہم اختیار و ارادہ کی روشنی میں انجام دینے والے ہیں اور یہ نہ ہو کہ گھوم پھر کر ہمیں بہر حال وہی کچھ کرنا ہے جو پہلے سے مقدور معلوم ہے تو اس صورت میں علم کی ہمہ گیری و وسعت کے باوجود جبر و اضطراب کا اعتراض نہیں ابھرتا کیونکہ علم کا تعلق صرف اور مطلق اعمال سے نہیں بلکہ اعمال مقدرہ سے ہے اور اعمال مقدرہ میں اختیار پہلے سے شامل ہے۔

ان الله يعلم على ما هو عليه فيعلمه مقدرًا للعبد۔ [۱]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کا علم اپنے بندوں کے بارے میں اس نوعیت کا ہے کہ یہ اعمال ان کے لیے ممکن ہیں اور یہ کہ ان پر ان کو اختیار اور قابو حاصل ہے۔

دوسرے لفظوں میں علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علم الہی کی حیثیت بیانیہ (Descriptive) ہے مکرہ (Determinative) یا جبر و اضطراب پر مجبور کرنے والی نہیں۔

دوسرے نکتے کی تشریح علامہ یوں فرماتے ہیں کہ علم الہی کے خلاف کچھ ہونا ممکن نہیں۔ یہ کلیہ نہیں کیونکہ اشیاء کی ایسی قسم بھی فرض کی جاسکتی ہے جو مقدور و معلوم تو ہوں مگر سطح وجود پر کبھی فائز نہ ہوں۔ مثلاً مسلمانوں میں کے صلحاء کو جہنم میں ڈالنا، قیامت سے پہلے قیامت کا برپا ہونا یا پہاڑوں کا یواقت و جواہر کی شکل اختیار کر لینا۔

یہ ایسے ”معدومات“ ہیں جو علم کے دائرے میں تو بالاتفاق عقلاء داخل ہیں لیکن مرتبہ ثبوت و وجود پر فائز نہیں۔

وهذه المعدومات الممتنعات ليست شيئا باتفاق العقلا مع

ثبوتها في العلم۔ [۱]

ترجمہ: یہ معدومات ممتنعہ باتفاق عقلاء شے موجود کے مفہوم میں داخل نہیں حالانکہ درجہ علمی میں ان کا پایا جانا مسلم ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ اگرچہ ان معدومات کے بارے میں پوری طرح آگاہ ہے تاہم مجرد علم اس لائق نہیں ہے کہ ان کو امتناع کی تاریکیوں سے نکال کر وجود تحقق کی روشنی میں لے آئے۔

معارضہ کی اس صورت میں علامہ دراصل اس حقیقت کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں کہ جبر و اضطراب کے مویدین جب علم الہی کو اپنے عقیدے کی تائید میں پیش کرتے ہیں تو علم کے اس مخصوص و متعین پہلو کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس کا تعلق انسانی اختیار سے ہے۔ یعنی ان لوگوں کی غلطی اس سلسلے میں یہ ہے کہ جبر کو مطلق علم پر مبنی قرار دیتے ہیں حالانکہ مطلق علم سرے سے غیر مؤثر ہے۔

یہ تو تھا مسئلہ جبر و قدر کا عقلی پہلو۔ علامہ نے اس کے عملی پہلوؤں پر بھی پوری پوری روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی یہ طنز کس درجہ تیکھی اور لا جواب ہے کہ جبر یہ اپنی روزمرہ کی زندگی میں معصیوں اور گناہوں کا ارتکاب تو اس وجہ سے دھڑلے سے کرتے ہیں کہ قضاء و قدر کی تصریحات کچھ اسی کی مقتضی ہیں۔ مگر مصائب اور تکالیف کو بخندہ پیشانی برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ حالانکہ ان کو ترتیب دینے اور نافذ کرنے میں اسی کے اشارہ چشم و ابرو کو دخل ہے کہ جس نے تکلیفات شرعیہ کو ضروری ٹھہرایا۔

يستند اليه في الذنوب والمعائب ولا يطمئن اليه في المصائب۔

ترجمہ: یہ گروہ گناہوں اور برائیوں میں تو قضا و قدر سے احتجاج کرتا ہے مگر

۱۔ الحجج النقلیہ و العقلیہ فیما نیا فی الاسلام من بدع الجہمیہ و الصوفیہ علامہ

مصائب میں اطمینان حاصل نہیں کرتا۔ [۱]

علامہ کے نقطہ نظر سے عقیدہ و عمل کا یہ تضاد اس وجہ سے زیادہ افسوسناک ہے کہ مسئلہ قضا و قدر کا یہی پہلو تو ایسا تھا کہ اختیار کیا جاتا اور کردار و سیرت کی تشکیل کے سلسلے میں اس سے مدد لی جاتی۔

اس میں کیا کیا حکمتیں پنہاں ہیں، قرآن کی اس آیت کی روشنی میں اس پر غور کیجئے:

ما اصابک من مصیبتہ فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتب من قبل ان نبراہا ان ذلک علی اللہ یسر لکیلا تاسو علی ما فا تکم ولا تفرحوا بما اتاکم واللہ لا

یحب کل مختالٍ فخور۔ (حدید: ۲۳)

ترجمہ: کوئی مصیبت ملک پر اور خود تم پر نہیں پڑتی مگر پیشتر اس کے کہ ہم اس کو پیدا کریں ایک کتاب میں لکھی ہوئی ہے اور یہ کام خدا کو آسان ہے تاکہ جو چیز تم نہیں پاسکے ہو اس کا غم نہ کھایا کرو اور جو تم کو اس نے دیا ہو، اس پر اترایا نہ کرو اور خدا کسی اترانے والے اور شخی بگھارنے والے کو پسند نہیں کرتا۔

یعنی اگر اس حقیقت کو مان لیا جائے کہ ہمیں جس جس تکلیف کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے اس کا سامنا کرنا ہی تھا تو اس سے دل کو ایک طرح کی تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مال و دولت اور جاہ و حشمت کی فراوانیوں کے بارے میں یہ سمجھ لے کہ یہ مری سعی و کوشش کا نتیجہ نہیں بلکہ اللہ کے فضل و بخشش کی رہین منت ہیں تو اس سے کبر و نخوت کے جذبات نہیں ابھر پاتے۔

علامہ شریعات و کنویات کے فرق کو خوب سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں قضا و قدر کے بارے میں صحیح اور صحت مند موقف یہ ہے کہ جہاں تک گناہ و معصیت کا تعلق ہے اس کی ذمہ

۱۔ اقوم ما قبل فی المشیئة والحکمتہ والقضاء والقدر والتعلیل، شیخ الاسلام بن

داریوں کو تو چاہیے کہ انسان خود قبول کرے اور اس کے لیے بخشش و غفوکا طالب ہو لیکن مصائب و آفات تکوینیہ کے متعلق یہ عقیدہ رکھے کہ ان کا وقوع پذیر ہونا بہر حال پہلے سے مقدر اور ضروری تھا۔

خیر الخلق الذین یصبرون علی المصائب و یتستغفرون من
المعائب۔ [۱]

ترجمہ: بہترین وہ لوگ ہیں جو مصائب پر صبر کرنے کے عادی ہیں اور معائب پر اللہ سے بخشش چاہتے ہیں۔

فاصبر ان وعد اللہ حق و استغفر للذنبک۔ (مومن: ۵۵)

ترجمہ: تو صبر کرو بے شک اللہ کا وعدہ سچا ہے اور اپنے گناہوں کی معافی مانگو۔

استدلال کس درجہ انوکھا، واضح اور صاف ہے۔ داد نہیں دی جاسکتی، قرآن کے مضامین پر عبور ہو تو ایسا ہو۔

۱۔ اقوم ما قبل فی المشیة والحکمتہ والقضاء والقدر والتعلیل، شیخ الاسلام بن تیمیہ مطبعة النار مصر ۱۳۷۹ء، ص ۱۳۳

تصوف اور اس کے مابعد الطبعی مسائل

نقاط اختلاف:

برخود غلط تصوف کی بیخ کنی اور پیشہ ور صوفیوں کی تردید علامہ کے اصلاحی و تجدیدی نقشے کا اہم جز ہیں۔ ان کی زندگی کا واحد مشن یہ تھا کہ اسلام فکر و عمل کی جن بدعات کا شکار ہو گیا ہے اور اس کے صاف ستھرے عقائد و تصورات میں آلائش اور بگاڑ کی جو صورتیں ابھر آئی ہیں ان کو دور کیا جائے اور بتایا جائے کہ اصلی و حقیقی اسلام کا ان مخرقات سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ ان کی ساری عمر اسلام کے رخِ زیبا کو سنوارنے اور جلا بخشنے میں بسر ہوئی ہے۔ ان کی تنگ و دو، ان کی تحریر و تقریر اور غور و تعمق کا موضوع ہمیشہ یہی رہا ہے کہ اس سرچشمہء حیات کو کیونکر اس انداز سے پیش کیا جائے کہ پیاسی اور تشنہ رو جس پھر سے تسکین حاصل کر سکیں اور یہ واقعہ ہے کہ جس اخلاص، جس زور اور بلند آہنگی کے ساتھ علامہ نے تجدید و اصلاح کے اس فریضے کو انجام دیا اس کی مثال نہیں ملتی۔

اس سلسلے میں ان کی یہ پختہ رائے ہے کہ اگر فکر و تدبر کی وسعتوں کو تاریخ کی دخل اندازیوں سے قطع نظر کر کے صرف کتاب اور سنت رسول کی فیض رسانیوں تک محدود رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ سلف نے حکمت قرآن اور نبوت کے جمال جہاں آرا کو کس کس شکل و صورت میں اپنے شعور و عمل کے دامن میں جذب کیا ہے تو اس سے نہ صرف ہماری تمام دینی ضرورتوں کی با احسن وجہ تکمیل و بے جوڑ ہو جاتی ہے، بلکہ یہ حقیقت بھی نکھر کر سامنے آ جاتی ہے کہ خود اسلام کیا ہے؟ اور اس کی تعلیمات و تصورات کی کیا صحیح تعبیر ممکن ہے۔

تصوف کو علامہ نے اس ٹھیکہ زاویہ نظر سے دیکھا اور جانچا پرکھا ہے۔ انہیں اس کے مابعد الطبعی تصورات میں جو چیزیں شدت سے کھکتی ہیں، اور جنہیں یہ قطعی دوسروں سے

مستعار اور اسلام کے سیاق میں اہل خیال کرتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ وحدت الوجود یا حلول کا غیر منطقی اور غیر اسلامی تصور۔
 - ۲۔ ولایت کی نبوت پر برتری اور تفوق، اور
 - ۳۔ وحی کے مقابلے میں کشف کو علم و ادراک کا یقینی ذریعہ قرار دینا۔
- ان تینوں مسائل پر علامہ نے بحث و تحقیق کے کن کن خوارق کا ثبوت دیا ہے، آئندہ صفحات میں ہم انہی سے تعرض کرنے والے ہیں۔

وحدت الوجود:

وحدت الوجود پر اعتراضات کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وحدت الوجود کے اشکال پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے۔

بات یہ ہے کہ کائنات کی کثرت و تنوع کے بارے میں فلسفہ الہیات کا پہلا اور اہم سوال یہ ہے کہ یہ کیونکر معرض وجود میں آئی؟ مذہب کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے محض اپنی قدرت سے کتم عدم سے نکالا اور خلعت وجود بخشا ہے۔ یہ تصور تخلیق و آفرینش کے نظریے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ خالق اور کائنات کے مابین اچھا خاصا فاصلہ اور بعد ہے اور ان میں رشتہ و تعلق کی وجہی نوعیت کا فرما ہے جو صنائع اور مصنوع کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یعنی جس طرح کا تعلق میز، کرسی، گھڑی یا مشین اور ان چیزوں کے بنانے والے کے مابین ہے تعلق کا وہی انداز حق تعالیٰ اور اس کی مصنوعات کے مابین واقع ہے۔ صنائع کی فطرت، وجود اور خصوصیات اور ہیں اور مصنوع کی اور۔

دوسرا تصور یہ ہے کہ خالق و مخلوق میں جو فاصلہ ہے وہ تخلیق و ایجاد کا نہیں، بلکہ اظہار و تمثیل کا ہے یعنی خود اللہ تعالیٰ نے جو وجود بحت ہے موجودات کی مختلف و بولقموں شکلوں میں ظہور فرمایا ہے۔ دونوں کی فطرت ایک ہے۔ اصل وجود ایک ہے۔ فرق صرف تعین اور نمود و اظہار کا ہے اور یہ فرق ایک خاص شکل کا ہے۔ اگرچہ بہت بڑا ہے مگر اس سے خالق و مخلوق میں جو فاصلہ ہیں بڑی حد تک سناؤ اختیار کر لیتے ہیں۔ اس پر تجربہ کا ایک مرحلہ ایسا بھی آتا ہے جہاں مخلوق و خالق کی تفریق کلیتہً مٹ جاتی ہے اور وجود تعینات و اشکال کے چکر سے

رستگاری حاصل کر کے اس اصلی و اساسی سطح پر آرہتا ہے کہ جس کی جنبش و اظہار سے کائنات کی بوقلمونیاں ابھرتی اور جنم لیتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود ایک ہے اور اس میں کثرت و تنوع کی گہما گہمی عارضی ہے۔

اس نتیجے تک چونکہ صوفیاء اور حکماء استدلال و منطق کی جانی بوجھی راہوں سے نہیں پہنچے ہیں بلکہ اس سلسلے میں ان کی رہنمائی ایک نوع کے روحانی تجربہ یا وجدان (Intution) نے کی ہے اس لیے اس کو مختلف حضرات نے مختلف طریقوں سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض نے تو اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

ان الله لطف ذاتها فسمها حقا و كشفها فسمها خلقا۔ [۱]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے جب اپنی ذات کی تلطیف کی تو اسے حق کے نام سے پکارا اور جب تکثیف کی تو اس کو ”مخلوق“ کے نام سے موسوم کیا۔

یہ حضرات تلطیف و تکثیف کے پردوں میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے دو پیکر ہیں۔ ایک لطیف جو وجود اور تمام انواع صفات سے منزہ صرف وجود اور وحدت محض ہے۔ دوسرا پیکر تکثیف کا ہے، جس سے یہ مراد ہے کہ اس وجود محض اور لطیف نے جب امتداد و انتساع اختیار کیا اور مخلوقات کی بوقلمونیوں میں ظاہر ہوا تو مخلوق کہلایا۔ گویا خالق و مخلوق میں فرق ذات و جوہر (Essence) کا نہیں لطافت و کثافت کا ہے۔

شیخ نجم الدین بن اسرائیل نے اسی مضمون کو اس انداز میں بیان کیا ہے:

ان الله ظهر في الاشياء حقيقةً و احتجب بها مجازاً فمن
كان من اهل الحق و الجمع شهدا مظاهرا۔ و مجالی و من
كان من اهل المجاز و الفرق شهدا ستوراً و حجباً۔ [۲]

۱۔ الحجاج النقلیہ و العقلیہ فیمانیا فی الاسلام من بدع الجہیہ و الصوفیہ علامہ

ابن تیمیہ مصبح المنار مصر ۱

۲۔ ایضاً ص ۱

ترجمہ: اللہ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور حجاب مجازی۔ سوال حق و جمع تو اس حقیقت کو مظاہر و تجلیات کی صورت میں دیکھتے ہیں اور جن کی رسائی صرف مجاز و امتیاز تک ہی ہو پاتی ہے، وہ حقیقت کا مشاہدہ پردہ و حجاب کی شکل میں کرتے ہیں۔

یہ صاحب اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا چاہتے ہیں کہ کائنات کے تمام تعینات میں اسی کے وجود باوجود کی تجلیات ہیں اور اسی کے وجود سے ان میں نمود، بقاء اور رنگ و نگہ کی رنگینیاں ہیں اور حسن و جمال کی رعنائیاں ہیں۔ یہی وجود مقوم ہے، اصل ہے اور بنیاد ہے اور تعینات یا اشکال و صورت کا اختلاف محض مجازی ہے۔

اب جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے حق کو پالینے کی صلاحیتیں بخشی ہیں اور جو اس لائق ہیں کہ تعینات اور اس حقیقت کو جو ان کو سطح وجود پر ابھارنے والی اور کثرت و تعدد بخشنے والی ہے بیک وقت اور باہم اقتران پذیر دیکھ سکیں، وہ تو یہی محسوس کریں گے کہ یہ تمام تعینات ایک ہی شمع فروزاں کی تجلیات گونا گوں ہیں۔ لیکن جو مجازات سے آگے بڑھ کر حقائق تک پہنچنے کے عادی نہیں اور جن کو فرق و امتیاز کے پردوں کو ہٹا کر مشاہدہ حق کی براہ راست توفیق ارزانی نہیں ہوئی وہ پردہ و حجاب اور مجاز و تعین کے حصار ہی میں گرفتار رہیں گے۔ انہی جذبات کو ایک صاحب نے لباس شعر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے:

اقبل ارضا مار فیہا جمالہا

فکیف بدار دار فیہا جمالہا

ترجمہ: میں جب اس زمین کو فرط شوق سے بوسہ دیتا ہوں جس میں محبوب کے اونٹ (جمال) مصروف سیر رہے تو اس گھر (یعنی کائنات) کے بارے میں میرے جذبات کا کیا عالم ہوگا جس کے ایک ایک گوشہ میں اس کا حسن و جمال رچا اور بسا ہوا ہے۔ [۱]

ابن عربی کی تعبیر:

ابن عربی نے ابونواس کے اس لاجواب شعر کو وحدت الوجود سے متعلق ذوق و

وجدان کی سرمستیوں کا ترجمان سمجھا ہے:

رق الزجاج ورق الخمر
وتشا كلا فتشها بها الامر
فكانها خمر ولا قدح
وكانما قدح ولا خمر

ترجمہ: پیمانہ نے حد درجہ لطافت اختیار کر لی ہے اور شراب کی خوشگوار یوں نے بھی لطافت کے اسی معیار کو حاصل کر لیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم مل جل گئے ہیں اور بات میں التباس پیدا ہو گیا ہے۔ کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں ہی جلوہ گر ہیں اور قدح و پیمانہ کی منت پذیریاں درمیان میں حائل نہیں اور کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ دراصل شیشہ و پیمانہ کی شوخیاں ہیں جو نظروں کو خیرہ کر رہی ہیں اور انہی پر شراب کا دھوکہ ہو رہا ہے۔ [۱]

واقعہ یہ ہے کہ پیمانہ و شیشہ کی صفائی اور شراب کی لطافت و براتی سے متعلق اس سے بہتر شعر دنیا کی کسی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ مزید برآں لطافت و براتی نے شیشہ و شراب میں جس ہم رنگی اور تشابہ کو ابھار دیا ہے اس کے اظہار کا بھی اس سے زیادہ کامیاب انداز نہیں ہو سکتا اور ابن عربی کے ذوق ادب و معرفت نے اس کو جو اپنے مقصد کے لیے چنا تو صرف اسی وجہ سے کہ اس سے زیادہ خوبی کے ساتھ اس نسبت و تعلق کو واضح نہیں کیا جاسکتا جو حق تعالیٰ کی تجلیات اور پیمانہ و وجود کی شوخیوں کے مابین وقوع پذیر ہے۔ اس حقیقت کو انہوں نے نثر کے ایک مختصر جملہ میں یوں ادا کیا ہے:

ليس صورة العالم مظاهره خلقه وباطنه حقه. [۱]

ترجمہ: اس عالم کی صورت سے دھوکہ ہوتا ہے۔ اس کا ظاہر تو بلاشبہ مخلوق ہے۔ مگر اس کے باطن میں خود حق تعالیٰ جلوہ فرما ہے۔

حلاج کا نعرہ مستانہ:

حلاج نے اسی نعرہ مستانہ کو زیادہ کھل کر بلند کیا:

سبحان من اظهر ناسوته

مرسنا لاهوته الشاقب

ثم بداء مستنيراً ظاهراً

فی صورة الاكل الشارب

ترجمہ: اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوت درخشاں کے راز کو نمایاں کیا۔ پھر پنہاں و پیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔ [۱]

انسان اور خدا تعالیٰ میں فرق و امتیاز کی جو نوعیت ہے اس کو حلاج ”انیت“ یا واقعیت سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے دست بردعا ہیں کہ ”انیت“ کے اس حجاب کو بھی ہٹا دیا جائے:

بینی و بینک انی تزاحمنی

فارفع بحقک انی من البین

ترجمہ: میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ، جدائی اور بعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔ [۲]

ان اشعار سے رمز و استعارہ اور شعر و سخن کی زبان میں وحدت الوجود کے نظریے کی جو

وضاحت ہوتی ہے وہ صاف اور سمجھ میں آنے والی ہے۔ یہ لوگ تخلیق و ابداع کے قائل نہیں اور اس سے یہ مراد نہیں لیتے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق سے الگ تھلگ یا وراء الوراء ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ یہ ایک اندازِ اظہار سے تعبیر ہے۔ اس لیے ظہور و جلوہ گری نے اس عالم رنگ و بو میں رنگا رنگی اور کثرت کو جنم دیا ہے اور یہی اس کی اصل اور اساس ہے۔ تعینات سب کے سب عارضی و فانی ہیں اور ان کی تہہ میں صرف وجودِ حکت کی فرمانروائی ہے جو قدیم و ازیلی ہے۔

خالق و مخلوق میں تعلق و ربط کی نوعیتیں اور علامہ کے اعتراضات

مخلوقات اور اصل وجود میں تعلق کی کیا صورت ہے، علامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلے میں مندرجہ ذیل چار مدرسہ ہائے فکر کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ ابن عربی تو اس بات کا قائل ہے کہ وجود و ثبوت میں فرق ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان یعنی صورت و اشکال جو علم الہی میں پہلے سے متعین ہیں، علم الہی کی سطح پر ثابت تو ہیں لیکن موجود نہیں اور وجود سے اس وقت دو چار ہوتے ہیں جب یہ ثبوت کے علمی و ذہنی حدود سے نکل کر وجود و خلق کی محسوس وادیوں میں قدم دھریں اور تجدد و حدوث سے دو چار ہوں۔

اعیان ثابتہ کا تعلق اللہ تعالیٰ سے کس نوعیت کا ہے۔ اس کے بارے میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ اس درجہ استواری و محکمگی لیے ہوئے ہیں اور اس درجہ مستقل بالذات اور ثبوت و تحقق کے اعتبار سے مستغنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے بھی بے نیاز ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اُلئے اللہ تعالیٰ اپنی جلوہ گری کے لیے ان کا محتاج ہے۔ ہاں ان کو ان معنوں میں البتہ محتاج گردانا جاسکتا ہے کہ حصول وجود میں یہ بہر حال اللہ تعالیٰ کے منت پذیر ہیں۔ ان کا وجود عین اللہ کا وجود ہے اور اللہ تعالیٰ کا وجود عین ان کے وجود سے عبارت ہے۔

علامہ کے نقطہ نظر سے یہ مدرسہ فکر دو مفروضوں پر مبنی ہے۔

(الف) یہ کہ معدومات کا بھی وجود ہے۔

(ب) اور یہ کہ خالق و مخلوق میں کوئی حقیقی فرق کارفرما نہیں۔

ان دونوں مفروضوں پر نقد و احتساب کی تفصیلات آگے آئیں گی۔

۲۔ قونوی اور ان کے ہمنواؤں کا کہنا ہے کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تعین کا ہے۔ وجود مطلق خدائے تعالیٰ ہے اور یہی وجود جب تعین اور تقید کو قبول کر لیتا ہے، تو مخلوق ہو جاتا ہے۔

۳۔ کچھ لوگ اللہ تعالیٰ اور مخلوق میں جو فرق ہے اس کو مادہ و صورت کے اختلاف سے تعبیر کرتے ہیں۔

۴۔ ایک گروہ اس فرق کو تلطیف و تکثیف کا فرق ٹھہراتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک ہی ذات جب سمٹ کر مرتبہ لطافت کے فرازا اعلیٰ پر فائز ہوتی ہے تو خدا کہلاتی ہے اور جب پھیل کر تکثیف ہوتی ہے تو اس پر مخلوق کا اطلاق ہوتا ہے۔ [۱]

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں پیرایہ بیان کے اختلاف کے ساتھ ان سب میں جو چیز مشترک ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ اور مخلوق میں فرق و اختلاف کے جو حدود ہیں ان کو ذات، جوہر اور اصل وجود سے متعلق نہیں سمجھتے۔ بلکہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اختلاف کے یہ حدود کچھ اس طرح کے ہیں جس طرح دریا مثلاً اپنی سطح پر موج و حباب کو ابھار دے اور یا ایک درخت شاخوں، پتوں اور پھولوں میں تقسیم پذیر ہو جائے یا ایک انسان کردار و ذہن اور شکل و صورت کی مختلف سطحوں میں جلوہ گر ہو۔

اس نظر سے دیکھئے گا تو واقعی موج و حباب کی بولمونیوں کے باوجود دریا ایک ہی رہے گا اور برگ و بار کے تنوع کے باوصف ”حقیقت شجر یہ“ میں کوئی اختلاف رونما نہیں ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح کردار و ذہن اور شکل و صورت کے اعتبار سے عالم انسانیت کروڑوں افراد کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے تاہم انسانیت سب میں یکساں جھلکتی نظر آئے گی۔ زیادہ متعین اصطلاح میں یوں کہنا چاہیے کہ حق تعالیٰ نے ان تمام مظاہر وجود میں خود ہی جلوہ گری فرمائی ہے اور خود ہی ایک ایک مظہر و تجلی کی نسبت اختصاص سے نوازا بھی ہے۔

تعبیرات کے اس خواب پریشان میں کیا کیا الجھاؤ پنہاں ہے اور کون کون مغالطے فکر و استدلال کے شفاف و پاکیزہ سوتوں کو گدلا کرنے والے ہیں، علامہ ابن تیمیہ کی نگاہ تیز نے ان سب کو بھانپ لینے میں بڑی ذہانت کا ثبوت دیا ہے۔

تجلی اور مظاہر الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں

تجلی و مظاہر کے بارے میں ان کا اعتراض یہ ہے کہ یہ محض الفاظ کا گورکھ دھندا ہے۔ دو ٹوک سوال اس سلسلے میں یہ ابھرتا ہے کہ مظاہر اور ظاہر میں نسبت تغائر ہے یا نہیں؟ اگر دونوں باہم متغائر ہیں تو کثرت و تعدد ثابت ہوا اور وحدت وجود کا تصور غلط ثابت ہوا اور اگر ان دونوں میں نسبت تغائر نہیں ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ تجلی کا مفہوم متعین نہ ہو سکا اور مظاہر و ظاہر کی دو خانوں میں تقسیم باطل ٹھہری:

فان قالوا المظاهر غير الظاهر لزم تعدد و بطلت الوحدة وان

قالوا المظاهر هي الظاهر لم يكن قد ظهر شي في شي ولا

تجلی شی فی شی۔ [۱]

ترجمہ: اگر یہ کہیں کہ مظاہر غیر ظاہر ہیں تو اس سے تعدد لازم آتا ہے اور وحدت باطل ٹھہرتی ہے اور اگر کہیں کہ مظاہر عین ظاہر ہیں تو یہ مطلب ہوا کہ نہ تو کوئی شے کسی شے میں ظاہر ہوئی ہے اور نہ کوئی حقیقت کسی دوسری حقیقت میں جلوہ گر ہوئی ہے۔

علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تجلی کی اصطلاح مجمل ہے۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ تجلی عارضی اور حادث ہے، متجدد اور تغیر پذیر ہے تو پھر بتایا جائے کہ فطرت و اصل کے اس تغائر کے باوجود اس میں اور جلوہ گرزات میں قدر مشترک کیا چیز رہی؟ آیا صرف وجود جو تجلی اور جلوہ فگن ذات میں اگر پایا جاتا ہے تو بالاشتراك۔ دریافت طلب حقیقت یہ ہے کہ تجلی الہی نے اس موجود متعین میں تغیر کے کن ایسے مظاہر کو ابھارا جن میں الوہیت کا انعکاس تسلیم کیا جائے۔ انسان اور اس کے کروڑوں افراد کو کوئی قدر مشترک گھیرے ہوئے ہے یا

نہیں یا یہ کہ کلیات وجود خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں! اس پر بحث ابن عربی کے ضمن میں آئے گی۔ سر دست اس تلمیح پر غور کر لیجئے، کہ کائنات کے جملہ تعینات سطح وجود پر بمنزلہ حباب و موج کے ہیں، جن میں تغیر کے باوجود دریا کی فطرت رواں دواں اور جاری و ساری ہے۔ شاعر وحدت الوجود تلمسانی کا شعر اسی دلیل کا غماز ہے۔

البحر لا شک عندی فی توحده

وان تعدد بالا مواج و الزبد

فلا یغیرک ما شاہدت من صور

فالواحد الرب ساری العین فی العدد

ترجمہ: سمندر کی وحدت میں میرے نزدیک کوئی شبہ نہیں، اگرچہ امواج اور جھاگ نے اس میں تعدد پیدا کر دیا ہے۔ تمہیں صور کا یہ مشاہدہ دھوکے میں نہ ڈال دے۔ اس تعدد کی تہہ میں بہر حال ایک ہی رب جاری و ساری ہے۔

اس تلمیح پر علامہ کے دو چہتے ہوئے اعتراض ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دریا اور اس کی موجوں میں تعلق کی وہی نوعیت ہے جو کل اور جز میں ہے اور ظاہر ہے کہ وحدت الوجود کا تصور یہ نہیں چاہتا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کو ابعاض اور حصص میں تقسیم کر کے رکھ دیا جائے۔ دوسرا اعتراض زیادہ گہرا، زیادہ وزنی اور زیادہ فلسفیانہ ہے۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی، یہاں بالا جمال یوں سمجھ لیجئے کہ وحدت الوجود کے حامی اس حقیقت کو سمجھ نہیں پاتے کہ ہر مقید اپنی خصوصیات وجود میں اس درجہ منفرد ہے کہ اس کے افراد کے مابین کوئی حقیقت کلیہ یا ماہیت مشترکہ پائی ہی نہیں جاتی۔ یہ محض ذہن انسانی کی کرشمہ سازی ہے کہ وہ موج و حباب میں خواہ مخواہ ایک مطلق دریا کا تصور قائم کر لیتا ہے ورنہ یہاں کا ہر تعین اور اس عالم رنگ و بو کا ہر نقید اپنے ممیزات اور خصوصیات کا تنہا حامل ہے۔ [۱]

اس وضاحت سے قونوی کے تصور وجود کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔ جو یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تقید کا ہے۔ علامہ اس پر یہ چٹکی لیتے ہیں کہ یہ صحیح ہے مگر خود اس اطلاق کا وجود ذہنی ہے۔ قونوی دراصل وجود و ماہیت کے اسی گھیلے کا شکار ہیں جس میں ابن عربی اور ان کے ہمنوا مبتلا ہیں۔

حلاج کے شعر کا حکیمانہ تجزیہ

حلاج کے اس شعر کا علامہ نے جو حکیمانہ تجزیہ کیا ہے، وہ قابلِ صدداد ہے:

بینی و بینک انی تزاحمنی

فارفع بحقک انی سن البین

ترجمہ: میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار! تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ جدائی اور بعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔
علامہ کہتے ہیں:

فان هذا الکلام یفسر بمعانی ثلاثة یقوله الملحد و یقوله

الزندیق و بقوله الصدیق۔ [۱]

ترجمہ: اس کلام کی تین تفسیریں ممکن ہیں۔ ایک کی رو سے اس کا قائل صرف ملحد ہی ہو سکتا ہے۔ دوسری کی رو سے صرف زندیق ہی کیونکہ اس کی انیت کا ارتقاع تو کیا ہوتا صورت کے حجاب کو ا کے منہ سے اس قسم کے کلمات نکل سکتے ہیں اور تیسری تفسیر ایسی ہے، جس کی رو سے صرف وہی یہ بات کہہ سکتا ہے جو مرتبہ صدیقیت پر فائز ہے۔

پہلی تفسیر کے معنی یہ ہیں کہ حلاج اپنی ”انیت“ کا ارتقاع اس بناء پر چاہتا ہے کہ اس کا وجود، وجود حق کی تجرید کو پا سکے اور یہ نہ کہا جاسکے کہ اس میں اور حق سبحانہ میں فرق و امتیاز کی دیواریں استادہ ہیں۔ اسی پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض نے اس کے بارے میں کہا کہ:

انه نصف رجل۔ [۲]

ترجمہ: وہ نصف انسان تھا۔

لبتہ ہٹا دیا گیا (یعنی اسے مار ڈالا گیا)۔

دوسری تفسیر ایک خاص کیفیتِ جذب سے تعلق رکھنے والی ہے، جس سے اکثر سالکین تصوف دوچار ہوتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ”انیت“ اور احساسِ ذات کو اس درجہ اپنے محبوب میں گم کر دے کہ اپنے وجود تک کا احساس نہ رہے۔ یہ مقام صوفیاء کی زبان میں اصطلاح کہلاتا ہے۔ جذب و سلوک کے اس مرحلے میں انسان محبوب میں اس درجہ مستغرق ہوتا ہے کہ آداب و رسومِ محبت سے بھی واسطہ نہیں رہتا اور اس طرح ”معبود“ مرکزِ فکر و نظر بن جاتا ہے کہ عبادت و بندگی کا تصور بھی قائم نہیں رہتا اور یوں مذکور قلب و ذہن پر چھایا رہتا ہے کہ ذکر تک کا ہوش نہیں رہتا۔

کچھ لوگ اسے سلوک کی انتہاء قرار دیتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ یہ کھلا ہوا زندقہ ہے۔ شاعری سے قطع نظر اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نہ صرف مشہوداتِ عالم سے بے نیاز ہو گیا بلکہ مشہوداتِ شرع سے بھی مستغنی ہے۔ یعنی یہ محرومی کے اس نقطہ عروج پر پہنچ گیا ہے جہاں کوئی شخص دنیا و عقبی کی دو گونہ خوبیوں سے دستکش ہو جاتا ہے۔ ہاں یہ کیفیت اگر عمداً طاری نہیں ہوئی بلکہ مجاہدہ و ریاضت کی شدتوں سے طاری ہوئی ہے تو ایسے سالک کو عند اللہ اور عند الناس معذور سمجھا جاسکتا ہے۔ [۱]

رفع ”انیت“ کے تیسرے معنی یہ ہیں کہ سالک اپنے ادنیٰ جذبات سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی عبادت و ذکر کی سرشاریوں میں اس درجہ کھو جائے کہ ماسوا کے لیے اس کے دل میں ادنیٰ گنجائش باقی نہ رہے اور اس کی محبت، اس کی خشیت اور اس پر توکل و اعتماد کے جذبات اس درجہ استیلاء اختیار کر لیں کہ دنیا کی کوئی دوسری شے اس سلسلہ میں ان کی مزاحم نہ ہو سکے۔ فناء و تحقیق تو حید کا یہ وہ مقام بلند ہے کہ جس پر انبیاء علیہم السلام اور صدیقین ہی فائز ہو سکتے ہیں۔ [۲] اس لیے کہ اس میں فنا کے عمدہ اور صحت مند پہلو بھی ہیں اور شہود کے

۱۔ ایضاً ص ۲۰

۲۔ ایضاً

اجتماعی و دینی پہلو بھی۔ فنا تو اس لحاظ سے کہ سالک ماسویٰ اللہ سے اپنے تمام تعلقات کو منقطع کر لیتا ہے اور اطاعت و محبت کے دوائی کو صرف اللہ تعالیٰ کے لیے وقف کر دیتا ہے اور شہود اس لحاظ سے کہ وہ ماسویٰ کی اس نفی کے ساتھ ان فرائض اور واجبات سے بے نیاز نہیں ہو پاتا، جن کو شرائع اور مذاہب نے انسان کی روحانی تربیت کے لیے واجب العمل اور ضروری ٹھہرایا ہے۔

علامہ کے نقطہ نظر سے حلاج کی طرف کچھ اشعار غیر مستند طور پر بھی منسوب ہیں۔ مثلاً ان بیتوں میں صراحتہ حلول کی تلقین پائی جاتی ہے، جس کا حلاج قائل نہیں تھا:

مبحان من اظھر ناسوتہ،

سر من لا هوتہ الشاقب

حتی بدافی خلقہ ظاہراً

فی صورة الاکل والشارب

ترجمہ: اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوت درخشاں کے راز نمایاں کیے۔ پھر پنہاں و پیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔ [۱]

نظریہ تلطیف و تکثیف سے متعلق علامہ کا رد عمل قطعی مطبقیانہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر لطیف و تکثیف دو الگ الگ حقائق کا نام ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نقطہ لطافت اور مخلوق نقطہ کثافت میں تمیز و فرق کی جو کیفیت ہے وہ واقعی اور معروضی ہے۔ اس صورت میں خالق، خالق ہی رہے گا اور مخلوق، مخلوق یعنی نہ ان کی لطافت ذات، کثافت کی بوقلمونیوں سے ملوث ہوگی اور نہ کثافت کی آسودگیاں لطافت کے اس فراز پر پہنچیں گی جہاں عالم خالق کھڑے کر تجرید و تنزیہ کے پیکر لطیف کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ دو

۱۔ ایضاً ص ۱۹، حلاج کے بارے میں یہ حسن ظن صحیح نہیں۔ ان کی کتاب الطوائف میں حلول کے بارے میں واضح تصریحات پائی جاتی ہیں۔

الگ الگ حقائق نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تلطیف و تکثیف کا عمل سرے سے معرض ظہور میں آیا ہی نہیں۔ [۱]

بعینہ اسی نوع کا جواب علامہ نے شیخ نجم الدین کے تصور حقیقت و مجاز کا دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب اس نوع کے جملوں کا اظہار مدعا کے لیے آپ حضرات استعمال کرتے ہیں: **ظہر فیہا حقیقتہ و احتجب عنہا مجازاً**۔ [۲]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور خفا مجازی ہے۔

تو اس کا آپ کے خیال میں کیا مطلب ہوتا ہے؟ اگر حقیقت ظاہر اور مظاہر ایک ہی شے کے دو نام نہیں ہیں، تو فرق و تمیز کے حدود واضح ہوئے اور خالق و مخلوق میں کوئی شے بھی بطور قدر مشترک کے نہ رہی، اور اگر صورت حال یہ ہے کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو پر تو ہیں اور ایک ہی مسمیٰ کے دو نام ہیں تو ظہور و حجاب کی اصطلاح کے کیا معنی ہوں گے اور دونوں کے اطلاقات مختلفہ کو یک وقت کیونکر حق بجانب ثابت کیا جاسکے گا۔

مسئلہ وحدت الوجود کے بارے میں یہاں تک بحث و نظر کا انداز غیر مرتب تھا۔ مقصد یہ تھا کہ قارئین کرام اس موضوع سے متعلق موافق و مخالف آراء کی ایک جھلک دیکھ لیں اور معلوم کر لیں کہ صوفیاء نے اس کی وضاحت و تشریح کے سلسلہ میں کیا کیا پیرایہ بیان اختیار کیا ہے اور فلسفہ و کلام کے اس اہم مسئلے کو سلجھانے کے لیے تلمیح و استعارہ کے کس کس طریق اور اسلوب کو آزمایا ہے۔ خود علامہ ابن تیمیہ نے بھی ان اقوال یا اشعار کو اس سے زیادہ درخور اعتنا قرار نہیں دیا کہ تردید میں ایک آدھ جملہ پر اکتفا کیا۔

علامہ کے اصل حریف

علامہ کے اصل حریف ابن عربی اور ان کے افکار ہیں۔ یہ صوفی اپنی فکری صلاحیتوں کے اعتبار سے بے نظیر شخصیت کا مالک ہے۔ اس کے انداز بیان میں جو روانی اور بہاؤ ہے۔

۱۔ الخ القلیہ والعقلیہ، ص ۱۵

۲۔ ایضاً، ص ۹

جوسلاست اور تسلسل ہے اور جس طرح کی عذوبت و شیرینی اور خیال آفرینی اس کی تحریروں سے نکلتی ہے وہ بہت کم مصنفین کے حصے میں آئی ہے۔ اس کے آثار قلم میں گہرائی بھی ہے، انج بھی ہے اور جدت طرازی بھی! اس پر مستزاد وہ جوش اور والہانہ کیفیت بھی ہے جو کسی انشا پرداز میں تاثیر و سحر کے معجزات کو ابھار دینے کا سبب ہوتی ہے۔

وحدت الوجود اس شخص کا خاص موضوع ہے جس میں اس نے فکر و نظر کی تمام تر خوبیوں کو سمو دینے کی انتہائی کوشش کی ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر جب بھی یہ قلم اٹھاتا ہے اس طرح اس میں ڈوب کر، اس درجہ قادر الکلامی کے ساتھ کہ فصاحت و بلاغت اس کی بلائیں لیتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ یہ جس بے تکلفی اور روانی میں نثر میں فلسفہ و الہیات کی مشکل ترین گتھیوں کو سلجھاتا ہے، ٹھیک اسی انداز اور اسی گفتگو کے ساتھ نظم و شعر کے کمالات کا بھی اظہار کرتا ہے۔ یہ اس طرح بے تکان صفحوں پر صفحے لکھتا چلا جاتا ہے جس طرح کوئی تیز رفتار کشتی بغیر کسی رکاوٹ اور مزاحمت کے سطح آب پر رواں دواں ہو۔

صوفیاء کے حلقہ میں یہ پہلا اور آخری شخص ہے جس نے ”وحدت الوجود“ پر ایک نصب العینی عقیدے اور فلسفے کی حیثیت سے مرتب گفتگو کی ہے اور اس سلسلے میں ہر ہر فن سے استفادہ کیا ہے۔ ادب سے، زبان سے، قرآن سے، فقہ سے اور معقولات سے اس نے ایسے ایسے دلائل و شواہد تلاش کیے ہیں، جنہیں دیکھ کر اس کی غیر معمولی نکتہ آفرینیوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

لیکن یہ بھی یاد رہے کہ اس میں ان خوبیوں کے پہلو بہ پہلو فکر و استدلال کا ایک عظیم نقص بھی پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ جب آیات یا احادیث یا بسا اوقات فقہ و ادب سے استدلال کرتا ہے تو اس طرح نہیں جس طرح ایک مفسر، محدث یا ادیب کو استدلال کرنا چاہیے۔ اس کے انداز میں استواری کے بجائے ایک طرح کی غرابت اور تشریح و وضاحت کے جانے بوجھے پیمانوں سے انحراف پایا جاتا ہے اور بعض دفعہ تو یہ اپنی تائید میں اتنی دور کی کوڑی لاتا ہے جس پر داد تو کیا دی جائے اٹل حیرت و استعجاب کے دوائی کو تحریک ہوتی ہے۔ ہمارا موضوع چونکہ نقلیات نہیں اس لیے اس مرحلے پر ہم ان کے ان اٹلے سیدھے

اور عجیب و غریب دلائل سے تعرض نہیں کریں گے جن کا تعلق کتاب اللہ یا احادیث سے ہے اور جن کے دائرے کہیں کہیں تحریف سے ملے ہوئے ہیں۔ ہم صرف ان عقلی و فکری بنیادوں کو فکر و نظر کا محور ٹھہرائیں گے جن پر وحدت الوجود کے پر شکوہ تصور کی تعمیر ہوئی ہے اور جس نے اسلامی ادب کو حדר و جہ متاثر کیا ہے۔

فصوص الحکم اور فتوحات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے۔ ان کے نظریات کی بنیاد دو متعین مفروضوں پر ہے۔ اعیان ثابتہ پر اور وجود مطلق پر۔

اعیان ثابتہ:

اعیان ثابتہ سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام تعینات کے ساتھ پہلے سے علم ازل میں موجود تھی۔ یعنی وہ تمام جزئیات، وہ حقائق اور وہ تمام اشیاء جن کو سطح وجود پر ایک نہ ایک دن ابھرنا تھا اور اس عالم رنگ و بو میں گل بوٹوں کی شکل میں جلوہ گر ہونا تھا، پہلے سے مکمل شکل میں اللہ تعالیٰ کی صفت علم کی بدولت ثابت و متحقق تھیں۔

اعیان ثابتہ کے بارے میں اتنی سی وضاحت شاید کافی نہ ہو۔ ابن عربی کے نقطہ نظر سے ان کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کی وسعتوں کے حامل ہیں اور کائنات میں ماضی بعید کے دھند لکوں سے لے کر اقضائے مستقبل تک کے واقعات و حوادث کا ٹھیک ٹھیک مرقع ہیں۔ بلکہ ان کی حیثیت ایسے اہل حقائق اور صورتوں کی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے بھی تو ان میں کوئی رد و بدل نہ کر سکے۔ یہ جس نہج اور جن تفصیلات کے ساتھ پہلے سے علم الہی میں مقدر ہیں، اسی نہج اور تفصیل کے ساتھ انہیں معرض ظہور میں آنا ہے۔ اس لیے نہیں کہ علم الہی کا یہ تقاضا ہے بلکہ اس لیے کہ ان صورت و اعیان کا یہ تقاضا ہے۔

وجود مطلق کے معنی یہ ہیں کہ یہ اعیان ثابتہ جو مرتبہ علم و تحقیق میں اپنا امتیاز و جود رکھتے ہیں کائنات خارجی میں ظہور پذیر ہونے کے لیے بہر حال اس وجود مطلق کے فیضان کے منت پذیر ہیں جو ان پر اپنے ہی وجود باوجود کی خلعت اوڑھادیتا ہے اور اس طرح یہ اعیان اور مقدرات علم و ثبوت کے حیز سے نکل کر وجود خارجی کے حیز میں داخل ہو جاتے ہیں، جس

کے معنی یہ ہیں کہ یہ وجود خارجی محض ایک لباس کی حیثیت رکھتا ہے، جو محض شے زائد ہے۔ اس سے قطع نظر کر لیجئے تو اس کے اندر جو اصلی حقیقت وجود جلوہ گر ہے اس میں اور وجود مطلق میں کوئی فرق نہیں۔ فرق صرف تقید اور تعین کا ہے۔ فطرت اور حقیقت کا نہیں۔

یعنی اس ساری کائنات میں ایک ہی وجود، ایک ہی حقیقت اور ایک ہی ماہیت عنصر جاری و ساری ہے اور انسان و حیوان اور شجر و حجر کے تعینات یکسر اعتباری ہیں۔

اعیانِ ثابتہ پر علامہ کے اعتراضات۔

کیا معدومات وجود سے بہرہ ور ہیں؟

علامہ کے اعتراضات کو جو اس تصور و فلسفہ پر وارد ہوتے ہیں دو مستقل عنوانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک وہ جس کا تعلق اعیانِ ثابتہ کی منطقی و کوئی حیثیت سے ہے اور دوسرے وہ جس میں وجود مطلق کو فکر و نظر کا ہدف ٹھہرایا گیا ہے۔

اعیانِ ثابتہ کے تصور پر علامہ کے دو بنیادی اعتراض ہیں:

۱۔ یہ محض معدومات ہیں جنہیں خواہ مخواہ موجود و تحقق سمجھ لیا گیا ہے۔

۲۔ ان کی حیثیت تخلیقی عنصر یا افعالِ مبداء کی نہیں بلکہ محض ادراکِ پیشین کی ہے۔

ابن عربی جنہیں اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں ان کی حیثیت منطقی طور پر ایسے مدرکات کی ہے جنہوں نے عالمِ خارجی کی بونہیں سونگھی ہے۔ جن میں وجود کی خصوصیات نہیں ابھرتی ہیں اور جو ابھی صرف علم و ادراک کی چار دیواری ہی میں محصور ہیں۔ یعنی ان پر تخلیق و ابداع کے آفتاب جہاں تاب نے ہستی اور بقا کی زریں کر نیں نہیں ڈالی ہیں۔ اس صورت میں انہیں ثابت موجود کہنا محض تحکم ہے۔ مذہب اور خالص عقلی نقطہ نظر سے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے موجود ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ایک شے عالمِ خارجی میں پائی جاتی ہے اور اس عالمِ رنگ و بو میں اپنی خصوصیات اور ممتازات کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ”اعیانِ ثابتہ“ کا وجود اسی نوعیت کا حامل ہے۔ ظاہر ہے کہ نہیں! شرعاً اور عرفاً ایسے

تصورات پر نہ تو وجود کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ ایسے تصورات پر کوئی حکم ہی لگایا جاسکتا ہے۔
علامہ کا یہ اعتراض بہت وزنی ہے۔

کوئی اور وجودیاتی (Ontological) نقطہ نظر سے ”محدومات“ وجود نہیں رکھتے۔
وجود کا اطلاق ان اشیاء پر ہوتا ہے جو محسوس ہیں۔ جن میں تعلیل و تسبیب (Causation) کا ہمہ گیر قانون نافذ ہے یا جو متعین خارجی خصوصیات و کمالات سے متصف ہیں اور عدم کے معنی محض ان اشیاء کی نفی کے ہیں۔ اب اگر ہم معدوم کو بھی ازراہ تفلسف وجود کے کسی نہ کسی مرتبہ پر فائز قرار دیتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کھلے ہوئے تناقض (Contradiction) کے شکار ہیں اور ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ کوئی شے کب اور کن حالات میں موجود یا معدوم ہوتی ہے، وجود و عدم کی حیثیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اس مثال پر غور کیجئے۔ فرض کیجئے ہم کہتے ہیں کہ چولہے میں آگ روشن ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ چولہے میں ایک ایسی شے پائی جاتی ہے جس میں جلانے، تپانے اور کھانا پکانے کی پوری پوری خصوصیات پائی جاتی ہیں، جو گرم ہے، تپش و ضو سے بہرہ مند ہے اور ایک خاص درجہ حرارت کی حامل ہے اور جب کہتے ہیں کہ چولہے میں آگ نہیں ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اس نوع کی کوئی چیز چولہے میں پائی نہیں جاتی۔ جس پر آگ کا اطلاق ہو سکے۔ ٹھیک اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ شراب شیشہ و مینا کی زینت ہے تو اس سے مراد ایک مشروب کا شیشہ و مینا میں فی الواقع ہونا ہے۔ جو عقل و خرد کے خرمن پر بجلی بن کر گر سکے، جو جسم کی رگ و پے میں سرایت کر سکے اور شرع و اخلاق کے نقطہ نظر سے جس کے استعمال پر حرمت و امتناع کا حکم لگایا جاسکے، لیکن جب ہم کہیں گے کہ شیشہ و مینا یا خم میں شراب نہیں ہے تو اس کے معنی بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتے کہ ایسی کوئی شے ان ظروف میں پائی نہیں جاتی جس کو شراب و بادہ سے تعبیر کیا جاسکے۔ گویا وجود و ہستی تو ایک حقیقت ہے جو طرح طرح کے احکام و خصوصیات کو مستلزم ہے اور اس کی نفی محض نفی ہے جس کا کوئی تعلق وجود و ہستی سے نہیں ہے۔

معدوم ثابت و متحقق ہے۔ اس بدعت کو اول اول قدریہ، معتزلہ اور متکلمین شیعہ نے پھیلایا۔ علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک اس کے اصلی موجد ابوعلی الجبائی ہیں۔ ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر معدوم ممکن کے موجود کو تسلیم نہ کیا جائے تو وہ شے جو معدوم ممتنع ہے یا جو امکان کے باوجود کبھی بھی حیز وجود میں آنے والی نہیں ہے اس میں اور اس شے میں تمیز و فرق کیونکر فرض کیا جاسکے گا۔ مزید برآں اس کو قصد و ارادہ کا ہدف کس بنا پر ٹھہرایا جاسکے گا۔ جب کہ قصد و ارادہ تمیز و فرق کا بدائیتہ متقاضی ہے۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کا نتیجہ بھی صحیح ہونا چاہیے۔ یعنی تمیز و ارادہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ شے جسے ہم عالم خارجی کے اعتبار سے معدوم قرار دیتے ہیں علم و ادراک کے دائرے میں متحقق ہے۔

ان لوگوں میں اور ابن عربی کے مسلک میں یہ بین فرق ہے کہ یہ لوگ ان معدومات ممکنہ کو ذات حق کا عین قرار نہیں دیتے۔ یہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیات اشیاء اور اشیاء موجودہ میں فرق ہے۔ ماہیات غیر مخلوق ہیں۔

اعیان کے تصور پر ایک اصولی اعتراض

معتزلہ کے اس شبہ کا کیا جواب ہے۔ اس کے بارے میں ہم دوسری تنقیح کے ضمن میں عرض کریں گے۔ یہاں ابن عربی کے تصور اعیان کے متعلق ایک اصولی غلطی کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں جس کی طرف حضرت علامہ کا ذہن منتقل نہیں ہو پایا وہ یہ ہے کہ ”اعیان ثابتہ“ کا مفروضہ دراصل اس لغزش فکر پر مبنی ہے کہ یہ عالم رنگ و بو اور یہ دبستان حیات صرف جزئیات، افراد یا اشخاص سے تعبیر ہے، جو پہلے سے عالم عدم میں فرداً فرداً ثابت اور تحقق پذیر تھے اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ظہور و احداث کے لیے صرف اتنا ہی کیا ہے کہ ان مفرد تصورات پر وجود کی ایک چادر اوڑھادی ہے اور بس، حالانکہ یہ عالم صرف افراد یا جزئیات ہی سے تعبیر نہیں بلکہ اس میں ایسے زمانی و مکانی علائق (Relations) یا مقولات (Categories) بھی ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک شے یا فرد جزئیہ صرف ایک فرد یا جزئیہ ہی نہیں رہتا بلکہ ایک ہی جزئیہ یا فرد ہزاروں اور لاکھوں روپ دھار لیتا ہے اور

اس پر بھی اس میں اختتام و نہایت کا کوئی تصور پیدا نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک میز یا ایک کرسی ایک ہی میز یا ایک ہی کرسی نہیں بلکہ رنگوں کا اختلاف، قد و قامت کی بولقمونی نسبت و اضافت کی کثرت اور زمان و مکان کی نسبتیں ایسی چیزیں ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک میز اور ایک کرسی لا تعداد صورتوں میں متشکل ہوتی چلی جاتی ہے اور کسی بھی شکل و صورت کو آخری نہیں کہا جاسکتا۔

کائنات سے متعلق اگر یہ تجزیہ درست ہے تو علم الہی کو ابد و ثابت اور پہلے سے ڈھلا ڈھلایا ماننے کے بجائے حرکی (Dynamic) اور ترقی پذیر ماننا پڑے گا۔ یاد رہے کہ افلاطون کے نظریہ ”مثل“ پر بعینہ یہی اعتراض پیش کر کے ارسطو نے اس بحث کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا تھا۔

کیا اعیان کی حیثیت ایک فعال تخلیقی عنصر کی ہے؟

۲۔ کیا ان اعیان ثابتہ کی حیثیت ایک مستقل فعال تخلیقی عنصر کی ہے؟ یا انہیں صرف ایسے ادراکات پیشین سے تعبیر کرنا چاہیے کہ جن کے مطابق کائنات کے جملہ ظہورات کو ترتیب پانا اور خلعت وجود سے آراستہ ہونا ہے۔ ان دونوں میں فرق و امتیاز کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے یوں فرض کیجئے کہ اول الذکر صورت میں اعیان ثابتہ کی حیثیت مبداء فعال کی ہے اور کائنات کا ایک ایک ظہور مجبور ہے کہ اسی کیفیت اور نہج کے ساتھ اس عالم ایجاد میں جلوہ گر ہو، جس کیفیت و نہج کے ساتھ وہ ان اعیان کے ساتھ وابستہ ہے۔ ثانی الذکر صورت کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ اس عالم کون و مکان میں اللہ کے ارادہ اور قدرت سے ظہور پذیر ہوتا ہے اس کا پہلے سے اللہ تعالیٰ کو علم ہے۔ زیادہ واضح تر تعبیر میں یوں کہیے کہ اللہ تعالیٰ کو جن جن چیزوں کو پیدا کرنا اور ایجاد و تخلیق سے سطح وجود پر ابھارنا ہے، ان کو وہ پہلے سے جانتا ہے۔

پہلی صورت میں اعیان ثابتہ کی حیثیت ایسی علت تامہ کی قرار پاتی ہے جس کے پائے جانے کے بعد معلولات کا پایا جانا ضروری ہے اور دوسری صورت میں علت مستقل بالذات علم نہیں بلکہ اس کی ذات اقدس ٹھہرتی ہے اور وہ اس کا قصد و ارادہ ٹھہرتا ہے کہ جس کی بدولت ”معلوم“ حدود عدم سے نکل کر حیز وجود میں داخل ہوتا ہے۔ اول الذکر صورت

میں علاوہ اس کے کہ اللہ تعالیٰ کو مجبور ماننا پڑتا ہے۔ تخلیق و ابداع کے بارے میں یہ عقدہ دشوار تر حل نہیں ہو پاتا کہ کائنات کی اس ترتیب ظہور کو جو اعیان کی شکل میں پہلے سے موجود ہے ضروری کس نے ٹھہرایا ہے اور واجب الوجود کے سوا اور کون مبداء و اساس ہے جس نے اس کو ایک خاص اور متعین نہج و اسلوب بخشا ہے۔ ایسا نہج اور اسلوب جو اس حد تک ضروری، لازمی اور اٹل ہے کہ خود اللہ تعالیٰ بھی مجبور ہے کہ اس ترتیب کو قائم رکھے اور اشیاء کو اسی ترتیب اور نظم و نسق کے ساتھ پیدا کرے، جس طرح کہ ان کا پیدا ہونا مقدر ہے۔ اس بنا پر علامہ اگر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کے لیے بھی ایک طرح کا جبر فرض کرنا پڑتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے۔

اس بحث کے ضمن میں علامہ نے مندرجہ ذیل تنقیحات کی طرف خصوصیت سے اشارہ کیا ہے۔

۱۔ علم تخلیق و ابداع کا باعث نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا دائرہ اثر ممتنعات تک کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ مثلاً ہم یا قوت کا ایک پہاڑ فرض کر سکتے ہیں اور پارہ کے ایسے سمندر کو فکر و تصور کی سطح پر ابھار سکتے ہیں کہ جس میں پانی کا ایک قطرہ نہ ہو۔ اسی طرح ہماری قوت متخیلہ سونے کا انسان اور پتھر کا بنا ہوا گھوڑا فرض کر سکتی ہے۔ یہی نہیں اس میں شرطیات تک داخل ہیں۔ جیسے مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

وَلَمْ يَلْمِ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَا سَمِعَهُمْ۔ (انفال: ۲۳)

ترجمہ: اگر خدا ان میں نیکی دیکھتا تو ان کو سننے کی توفیق بخشا۔

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا۔ (انبیاء: ۲۲)

ترجمہ: اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان

درہم برہم ہو جاتا۔

سوال یہ ہے کہ آیا ان چیزوں کا تحقق بھی عالم خارجی میں ممکن ہے؟

۲۔ ان لوگوں کے فکر و نظر کی جو اعیان کے قائل ہیں، اصلی لغزش یہ ہے کہ یہ تمیز علمی

اور وجود و ثبوت خارجی میں جو بین فرق ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ تصورات و مدركات کا درجہ علم میں تمیز و تحقق ہونا اور بات ہے اور ان کا عالم آب و گل میں ثابت و موجود ہونا شے دیگر۔ تمیز و تحقق وجود شے یا ثبوت شے کو مستلزم نہیں۔ یہ دونوں ”وصف“ عالم خارجی سے متعلق ہیں۔

۳۔ یہ حضرات اس بات کی وضاحت نہیں کر پاتے کہ اعیان ثابتہ جو ہمارے نزدیک محض معدومات ہیں وجود کی سطح پر ابھرتے کیونکر ہیں؟ کیا تخلیق و ابداع کی شکل میں یا کسی دوسری صورت میں۔ اگر تخلیق و ابداع کی شکل میں ابھرتے ہیں تو جھگڑا ختم ہو جاتا ہے۔ یہی ہم بھی کہتے ہیں اور اگر کوئی دوسری صورت ہے تو اس کو علم و فن کی نئی تلی اور واضح زبان میں بیان کرنا چاہیے۔ تجلی، ظہور، فیضان اور انساغ ایسی اصطلاحیں ہیں جو مجمل، غیر واضح اور غیر متعین ہیں۔

۴۔ اعیان ثابتہ کا فلسفہ جو اپنی تہہ میں شدید قسم کا تناقض لیے ہوئے ہے، یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو ہم ”علیم“ مانتے ہیں تو یہ تقاضائے علم چاہتا ہے کہ اسے ان تمام مقدرات کا پہلے سے ادراک ہو جن کو وہ اپنے ارادہ و حکمت سے سطح وجود پر اجاگر کرنا چاہتا ہے جبکہ ”اعیان ثابتہ“ کا تصور اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا علم مستقل بالذات اور مستغنی نہ ہو بلکہ تغیرات کونیہ کے اس اٹل اور حتمی نقشے سے مستعار ہو کہ جسے بہر حال معرض وجود میں آتا ہے۔ [۱]

وجود مطلق، کیا کلیات خارج میں پائے جاتے ہیں؟

وجود مطلق پر جو اعیان کے بعد صوفیاء کے نزدیک نظریہ وحدت الوجود کی ضروری اساس ہے علامہ کے اعتراض کی نوعیت اصولی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اس عالم پر حقیقت پسندانہ نظر ڈالی جائے تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ یہاں زید، بکر اور عمرو کا وجود تو ہے مگر اس

۱۔ علم کے بارے میں ان تمام تنقیحات و نکات کے لیے دیکھئے ہقیقۃ الاتحادین اور وحدۃ الوجود

”مطلق انسان“ کا کہیں پتہ نہیں چلتا جو کروڑوں انسانوں میں مشترک بھی ہو اور پھر ان سب سے الگ تھلگ اپنا مستقل بالذات وجود بھی رکھتا ہو۔ یہاں ایک متعین فرس، متعین شیر اور متعین شاہین تو پایا جاتا ہے مگر مطلق فرس، مطلق شیر اور مطلق شاہین کا کہیں وجود نہیں۔ اسی طرح یہاں روپے اور آنے نکلے کی تقسیم تو حقیقی ہے مگر وہ ”سکہ“ کہیں دکھائی نہیں دیتا جو ان سب کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔

غرض یہ ہے کہ دنیا افراد، جزئیات اور اشخاص سے تعبیر ہے (یا ارسطو کی زبان میں اس پر مقولات کا اور اضافہ کر لیجئے) مگر کلیات کا کہیں وجود نہیں ہے ان کا وجود محض ذہن و فکر کا انتزاع ہے اور اگر کائنات کے بارے میں یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے لازمی معنی یہ ہیں کہ یہاں ہر ہر موجود اپنی خصوصیات اور تمیزات کے ساتھ تو قطعی پایا جاتا ہے۔ مگر وہ ”وجود مطلق“ جو ہر تقلید سے آزاد ہو اور ہر تعین سے گریزاں ہو کہیں پایا نہیں جاتا۔

علامہ کا یہ اصول الہیات و منطق کے اس پرانے جھگڑے پر مبنی ہے کہ کلیات وجود خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں۔ علامہ نے اس سلسلے میں اسمین (Nominalists) کے موقف کی پر زور تائید کی ہے اور اپنی متعدد کتابوں میں اس حقیقت کو نئے نئے انداز سے بیان کیا ہے کہ ”کلیات“ کا استخراج ذہن و فکر کی اس عادتِ تعمیم و انتزاع کا رہین منت ہے وہ جب متعدد افراد کو یکساں اور ایک ہی نوعیت کا حامل محسوس کرتا ہے تو اس اشتراک کو واضح کرنے کے لیے ایک مفہوم کلی تراش لیتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ وہ مفہوم کلی سچ مچ عالم خارجی میں پایا بھی جاتا ہے۔

علامہ نے اشتراک کی اس انتزاعی نوعیت کو بیان کرتے ہوئے اس باریک نکتہ کی طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ تمہاری نظریں اس تماثل پر تو بلاشبہ پڑتی ہیں جن کی وجہ سے مختلف افراد و جزئیات کو ایک مخصوص رشتہ میں منسلک کیا جاتا ہے، مگر اس محسوس حقیقت کو پا لینے میں ناکام رہتی ہیں کہ اس تماثل و اشتراک کے یہ معنی بھی ہیں کہ اگرچہ ان کا شمار ایک خاص عنوان کے تحت ہوتا ہے تاہم ان میں کا ہر فرد دوسرے فرد سے قطعی مختلف اور مستقل

بالذات وجود کا حامل بھی ہے، ان کی اصل عبارت یوں ہے۔

بل هذا اشتراك في الاسم العام الكلّي كالاشتراك في
الاسماء التي يسميها النحاة اسم الجنس و يقسمها
المنطقيون الى جنس و نوع و فصل و خاصة و عرض عام
فالاشتراك في هذه الاسماء هو مستلزم لتباين الاعيان
و كون احد المشتركين هو الاخر۔ [۱]

ترجمہ: اس مفہوم کلی کا اشتراک و تماثل اسی انداز کا ہے جیسے نحوی ”جنس“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور منطقی اسی مفہوم کلی کو جنس، نوع، فصل، خاصہ اور عرض عام کے خانوں میں تقسیم پذیر قرار دیتے ہیں۔ ان ناموں میں اشتراک و تماثل اس حقیقت کو مستلزم ہے کہ ان کے افراد جدا جدا امتیازات کے حامل ہیں اور یہ کہ ان میں کا کوئی فرد بھی بعینہ وہ نہیں ہے جو دوسرا ہے۔ کلیات کے وجود خارجی سے متعلق بحث و نزاع کا مکمل نقشہ ”اہل منطق کی وائماندگیاں“ کے ضمن میں ہم سپرد قلم کر چکے ہیں جس کا اعادہ ہرگز نہیں چاہیے۔ تاہم اتنا ضرور کہہ دیتے ہیں کہ علامہ کے اس تجزیہ سے کہ عالم صرف جزئیات ہی سے تعبیر ہے۔ نظریہ وحدت الوجود کی یقیناً بچ کئی ہو جاتی ہے اور وجود مطلق کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے فی الواقع کوئی منطقی اساس باقی نہیں رہتی لیکن اس سے جمالیات، سائنس اور اخلاق و مذہب کا فلسفہ خیر و شر بھی شدید طور پر مجروح ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر حسن و جمال کا کوئی معروضی وجود نہیں ہے تو کسی شے کو حسین و جمیل کیونکر ٹھہرایا جائے گا۔ اگر خیر و شر کا کوئی کلی پیمانہ پایا نہیں جاتا تو کسی خاص ”نیکی“ اور متعین ”شر“ کی توجیہ کس طرح کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کائنات میں تو انین فطرت کی ہمہ گیری کو تسلیم نہ کیا جائے تو جزئیات کا یہ بے جوڑ اور انہل ڈھیر کسی ایسے علم و انکشاف کا موجب کیونکر ہو سکے گا جو کلیات کی معروضیت ہی کی بدولت سطح ذہن پر ابھر سکتا ہے۔

نظریہ وحدت الوجود میں اخلاقی تناقض کی نشاندہی!

بحث نامکمل رہے گی اگر ہم یہ نہ بتائیں کہ علاوہ ان منطقی اور خالص حکیمانہ اعتراضات کے جو وحدت الوجود کے اس تصور پر وارد ہوتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کی زرف نگاہی ان تناقضات کو بھانپ لینے میں بھی قاصر نہیں رہی جن کا تعلق خالص اس کے عملی پہلوؤں سے ہے اور حقیقتاً یہی وہ پہلو ہے جو دین و اخلاق کے نقطہ نظر سے زیادہ درخور اعتناء ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب کائنات کا ذرہ ذرہ عین باری تعالیٰ ہے تو پھر عبد و معبود اور تابع و متبوع کا فرق بالکل مٹ جاتا ہے۔ پھر شرائع اور اخلاق کی اہمیتیں کلیتہً ختم ہو جاتی ہیں اور خیر و شر میں کوئی حقیقی اور معروضی تفریق باقی نہیں رہتی، پھر نہ صرف شرعین خیر اور خیر عین شر ہو جاتا ہے کہ بلکہ شریر اور عاصی بھی کوئی غیر نہیں رہتا بلکہ معاذ اللہ خدا ہی کا ایک روپ قرار پاتا ہے۔ پھر وہ جو شراب پیتا ہے اور جو اس پر حد عائد کرتا ہے دونوں کا کردار یکساں ہے۔ یہی نہیں اس عقیقہ میں جو خاوند کی اطاعت شعار اور وفادار ہے، اور اس بیسوا میں جو برسر بازار عصمت و عفاف کا سودا کرتی ہے، فرق و امتیاز کے حدود قائم نہیں رہتے۔ اگر وہی ذات ان تقیدات میں جلوہ فرما ہے اور وہی انسان کے ان تمام کرداروں میں ظاہر و باہر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ظلم و جور، فتن و فجور اور گناہ و معصیت کا یہ سارا تماشا اسی کی ذات کی وجہ سے ہو رہا ہے۔ وہی اس کا سبب ہے وہی مسبب ہے۔ وہی علت ہے اور وہی معلول۔ کمال الدین المراغی جو تلمسانی کے ہم عصر اور بلند پایہ صوفی ہیں ان کا کہنا ہے کہ وحدت الوجود کے حامی عمل کے اس تناقض کو نہ صرف سراہتے ہیں بلکہ عین تو حید قرار دیتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن نے بھی معاذ اللہ تو حید و شرک کے حدود بیان نہیں کیے۔ اس سلسلے میں ان کے جو تاثرات ہیں ان کو لفظ بہ لفظ علامہ نے نقل کیا ہے:

قال قرات علی العفیف التلمسانی من کلامہم شیاء فرایتہ،
مخالفة الكتاب و الستہ فلما ذكرت ذلک قال القرآن لیس
توحید بل القرآن کلہ شرک و من اتبع القرآن لا یصل الی

التوحيد۔ قال فقلت له ما الفرق عندكم بين الزوجة و
الاجنبية او الاخت و الكل واحد۔ قال لا فرق بينهما عندنا۔
وانما هتولاء المحجوبون اعتقدوا حراماً فقلنا هو حرام
عليهم عندهم و اما عندنا۔ فما ثم حرام [۱]

ترجمہ: انہوں نے کہا میں نے عقیف تلمسانی کے سامنے وحدت الوجود کے حامیوں
کے کلام کا کچھ حصہ پڑھا اور اس کو کتاب وسنت کے خلاف پایا۔ اس کا جب میں نے اس سے
تذکرہ کیا تو اس نے کہا کہ قرآن میں توحید کیا ہے؟ وہ تو شرک سے بھرا پڑا ہے اور جو شخص
قرآن کی پیروی کرے گا وہ کبھی بھی توحید کو نہیں پاسکے گا۔ اس پر میں نے اس سے دریافت کیا
کہ تم لوگوں کے ہاں بیوی، اجنبی عورت اور بہن میں کیا فرق ہے؟ جب کہ یہ سب ایک ہی
وجود کی شاخیں ہیں۔ اس نے کہا ہم تو ان میں کوئی فرق قائم نہیں کرتے۔ مگر جب یہ حقیقت
سے محروم لوگ کہتے ہیں کہ یہ حرام ہیں تو ہم بھی کہہ دیتے ہیں ہاں تمہارے لیے حرام ہیں۔
ورنہ جہاں تک ہمارے مسلک کا تعلق ہے یہاں سرے سے حلال و حرام کی تفریق غلط ہے۔
اس سے اندازہ لگائیے کہ عقیدہ و تصور کے اس غلو نے کیسے کیسے تناقضات کو اسلامی
معاشرے میں پھیلارکھا تھا۔ اس مرحلے پر صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اباحت و گمراہی کی
یہی وہ بدترین صورت تھی جس نے علامہ ابن تیمیہ کی غیرت دینی کو ابھارا اور مجبور کیا کہ وہ
اس غیر اسلامی طرز فکر کی پرزور اور بھرپور تردید کریں۔

زیر بحث مسئلہ کا اصل حل

لیکن ذرا ٹھہریے، مسئلہ وحدت الوجود کی نزاکت اور پیچیدگی اس سے زیادہ وضاحت
کی متقاضی ہے۔ ہمارے نزدیک تصویر کا یہ صرف ایک رخ تھا۔ دوسرا رخ یہ ہے کہ صوفیاء
نے وحدت الوجود کے جس تصور کو اپنایا ہے وہ فلسفیانہ وحدت الوجود سے قطعی مختلف ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اباحت ترک عمل اور جبر کے داعیے ابھرتے ہیں اور اس حد تک ان کی تنقید بالکل بجا، بر محل اور صحیح ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ صوفیاء کی تاریخ، احوال اور مواجید سے اس امر کی تائید نہیں ہو پاتی کہ اس تصور نے لازماً ان میں برائیوں کی تخلیق کی ہے اور زندگی کے بارے میں اس فاسقانہ رجحان کی پرورش کی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اس گروہ کے اخلاق و سیرت کے سرسری مطالعہ سے یہ چونکا دینے والی حقیقت فکر و نظر کے سامنے آتی ہے کہ ان لوگوں کی اخلاقی و روحانی سطح کس درجہ اونچی اور یہ حضرات خواہشات نفس کی غلامی سے کس درجہ آزاد ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں پاکبازوں کا یہ طائفہ عروس دنیا کے اداہائے عشوہ و ناز کا اسیر ہونے والا نہیں۔ یہ حضرات جب وحدت الوجود کا نعرہ مستانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مطلب کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی غرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ بجز اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کے اور کوئی شے حسن و کمال کے وصف سے متصف نہیں ہے اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالیٰ سے تعلق خاطر تصور غیر کو کسی عنوان برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں۔ یہ دیانتداری کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ اس علم رنگ و بکھت اور معشوق ہزار شیوہ میں حسن اور نکھار و دلاویزی اور رنگارنگی صبح ازل ہی کی تجلیات کا پر تو اور انعکاس ہیں۔ ورنہ ان کی اپنی طبیعت، اپنا مزاج اور فطرت ہرگز اس لائق نہیں ہے کہ محبوبی کے ان نمونوں کو سطح وجود پر نمایاں کر سکے۔ ان کے ہاں شخصیت کا تصور یکسر مفقود ہے۔ انا کی نمود اور پندار قطعی غائب ہے۔ ان کا مشاہدہ یہ ہے کہ جو شخص جس حد تک اپنی فانی و محدود ”انا“ کو اس کی سرمدی اور غیر محدود ”انا“ میں گم کر دینے کی کوشش کرے گا اسی حد تک وہ زندگی، ارتقاء اور روشنی سے بہرہ مندی حاصل کر سکے گا۔ اس سلسلے میں ان لوگوں کی عبارتوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے جس سے حلول و اتحاد کی بو آتی ہے۔ کیونکہ یہ خود بھی ان شطحیات کو درخور اعتناء نہیں جانتے۔ ان سے ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ الفاظ و پیرایہ بیان کی مجبوریوں کے باوجود اپنی واردات محبت کی تشریح کریں اور یہ بتائیں کہ عاشق و محبت کی وادی پر شوق میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں سالک اپنی ذات کو بھول جاتا ہے اور اس کی وسیع و بیکراں ذات میں

جذب ہو جاتا ہے۔ ان اصحاب حال حضرات کی عبارتوں میں منطق و نحو کے تقاضوں کے مطابق معانی و مطالب ڈھونڈنا عبث ہے۔ یہاں تو کچھ ذوق و وجدان کی رہنمائی ہی میں آگے بڑھنا مفید ثابت ہو سکے گا۔ ولیم جیمز (William James) نے اس ضمن میں کتنی اچھی بات کہی ہے۔ اگر کوئی شخص ایسے کان نہیں رکھتا جو نغمہ و آہنگ کے لطائف سے آشنا ہوں اور ایسا تاثر پذیر دل نہیں رکھتا۔ جس نے احوال و ارادات کی لذتوں کو کبھی نہ آزمایا یا چکھا ہو تو ایسی صورت میں یہ توقع رکھنا کہ یہ شخص موسیقی کی سحر آفرینیوں کو سمجھ سکے گا، یا قلب و ذہن کی سرمستیوں میں علم و عرفان کی جھلک پاسکے گا، قطعی فضول ہے۔

ابن تیمیہ نے برخورد غلط صوفیاء کی عبارتوں پر جو منطقی گرفت کی ہے ہم اس کی استواریوں کے دل سے قائل اور قدرداں بھی ہیں، مگر نہایت ادب سے دو باتیں کہنا چاہتے ہیں۔ ایک یہ کہ تصوف کا اشکال بعینہ وہ ہے جو مذہب کا ہے، جس طرح اس کی تعبیر و عمل میں عظیم تر تفاوت پایا جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح تصوف کی تشریح و وضاحت میں بھی نمایاں تفاوت ہے۔ چنانچہ اس میں جہاں ایسے متوازن، صحیح العقیدہ اور عاشق صادق حضرات کا ایک ہجوم نظر آتا ہے جو اسلام کی ایک ایک ادا اور حکم پر جان نچھاور کر دینے کے لیے تیار ہے اور جن کے عمل و اخلاص سے خود اغیار بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے وہاں ایسے گمراہ، برخورد غلط اور اباحت پسند اشخاص کی بھی کمی نہیں جو اپنے افکار و اعمال کے اعتبار سے تصوف کی بدنامی کا باعث ہوئے ہیں۔

ہمیں صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ کسی فکر و عقیدہ کا صحیح تر اور موزوں تر تحمل کیا ہو سکتا ہے، نہ یہ کہ اس نے تعبیر و عمل کی کن کن گمراہیوں کو اختیار کیا ہے۔

دوسرے یہ کہ ذہن و فکر کی منطق کے علاوہ ایک منطق ذوق و وجدان کی بھی ہے، جس کو الفاظ و حروف اور اشکال و مقدمات کی صورت میں بیان کرنا مشکل ہے۔ اس کا تعلق کچھ مفہیم، معانی اور لطائف سے ہے، جو اقوال و احوال کے مجموعی مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔

ہمیں کہنے دیجئے کہ وحدت الوجود کی یہ تشریح یقیناً غلط ہے۔ یہ عالم کون و مکان عین

ذات ہے۔ یا ذات نے اپنی بے کرائی کو افراد و جزئیات کی تنگنائی میں محصور کر دیا ہے اس لیے کہ ذات کا مفہوم منطقی طور پر ایسا تعین چاہتا ہے، اور ایسے تمیز کا طالب ہے کہ جسے کسی طرح بھی افراد و جزئیات کے عمومی سانچوں میں ڈھال دینا ممکن نہیں۔ ابن عربی کے فلسفہ وجود میں یہی وہ تناقض ہے، جس نے اس کے فلسفے کو بید پیچیدہ بنا دیا ہے۔ ایک طرف تو وہ باری تعالیٰ کو ایک محدود و متعین ذات قرار دیتا ہے جس کی تمنائے اظہار و تجلی نے انسانی قالب کو چننا اور منتخب کیا ہے۔ اور پھر انسانوں میں جس درجہ ایک حسین و جمیل عورت اس کے حسن و جمال کا ٹھیک ٹھیک مظہر ہو سکتی ہے اور کوئی شے نہیں۔ دوسرے طرف وہ اسی ذات کو ہر شے میں متجلی اور ظہور پذیر مانتا ہے۔ یہ دو باتیں قطعی متضاد، منہل اور بے جوڑ ہیں۔ ذات نہ صرف واضح تر تعین چاہتی ہے بلکہ دوسری اشیاء سے امتیاز اور علیحدگی کی بھی متقاضی ہے۔ اس بنا پر ہم محدثین کے اس تصور کو بالکل حق بجانب ٹھہراتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بآن عن الخلق، عالم کی گہما گہمیوں سے الگ تھلگ عرش پر مستوی ہے۔ اس تصور کو ہم غیر فلسفیانہ تو کہہ سکتے ہیں مگر غیر منطقی نہیں کیونکہ وصف و نعت کے یہ سب پہلو ذات کے مضمرات میں داخل ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ کو ایک ذات فرض کیا جائے تو پھر وحدت الوجود کے لیے قطعی کوئی منطقی اساس قائم نہیں رہتی۔ ہاں اگر اس کو ذات تسلیم نہ کیا جائے بلکہ ایک ایسی حقیقت فرض کیا جائے جو علم، حکمت اور رحمت و ربوبیت کی جملہ کار فرمایوں کے ساتھ کائنات میں جاری و ساری ہے تو یہ اس نظریے کی صحیح تصحیح تشریح ہوگی۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خالق و مخلوق میں تعلق و رشتہ کی نوعیتیں ایسی نہیں جو بعد، بے گانگی اور کائنات سے علیحدگی پر دلالت کریں، بلکہ کچھ اس طرح کی ہیں کہ جن سے قرب، نگرانی، اور براہ راست تودد و ربوبیت کا اظہار ہوتا ہے۔

عارف رومی نے کیا اسی حقیقت کی طرف اشارہ نہیں کیا؟

اتصال بے تکلیف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

جاری و ساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ یہ عالم خدا ہے۔ یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اس عالم

میں سمٹا ہوا اور محدود و منحصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر ہر شے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہ راست تعلق ہے اور یہی تعلق و اتصال ہر ہر شے کی تخلیق و نمود کا ضامن و متکفل ہے۔ جاری و ساری خدا سے مقصود یہ ہے کہ نہ تو تخلیق و آفرینش کا یہ تماشا ایسا ہے جو صرف اس کے حدود علم و تصور ہی کے اندر جلوہ فگن ہو۔ اور ہر طرح کی محرومیت اور خارجی وجود سے محروم ہو۔ اور نہ اس کی حیثیت ایسے صانع و مصنوع کی ہے کہ جن کو زمان و مکان کے فاصلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر رکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے داخلی عنصر، ایسے باطنی کارفرما اور نفس شے میں داخل و نہاں تحقیقی جوہر کی ہے جو باہرہ کر نہیں بلکہ ہر شے کی رگ و پے میں سما کر اور اندر رہ کر ایک تربیت و پرورش کے کار عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

ولایت کا قابلِ اعتراض تصور

ابن عربی کے سلسلہ الہیات میں ولایت و نبوت کی تشریح بظاہر حد درجہ قابلِ اعتراض ہے۔ فص حکمت میں کلمہ عزیریہ کے سلسلے میں اس نے تصریح کی ہے کہ ولی کا درجہ پیغمبر کے درجہ سے فائق تر ہے۔ ولایت کو یہ ”فلک محیط“ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صفت اللہ کے اسم ”ولی“ سے ماخوذ ہے۔ لہذا جس طرح اللہ تعالیٰ کی ولایت دنیا و آخرت میں جاری رہنے والی ہے، اسی طرح اس کے مقبول بندوں کی ولایت بھی غیر منقطع اور دائمی ہے۔ بخلاف نبوت کے کہ اس کے تقاضے ختم ہو چکے۔ اس لیے اب آنحضرتؐ کے بعد کوئی شخص بھی نبوت کے منصب پر فائز ہونے والا نہیں!

وحی محمد صلی اللہ علیہ وسلم قد انقطعت فلانہی بعدہ
اور تشریح و رسالت کا سلسلہ آں حضرتؐ پر ختم ہو گیا۔ آپؐ کے بعد اب
کوئی بنی نہیں! [۱]

اور نبوت کا یہی پہلو اس کے نزدیک ایسا ہے جس سے ولایت کی برتری و تفوق ثابت ہوتا ہے۔ زیادہ تفصیل اس کی اس عبارت میں مذکور ہے۔

انک تعلم ان الشرع تکلیف باعمال مخصوصه و نہی عن

۱۔ فصوص الحکم۔ ابن عربی مرتب ابو العلاء العفنی فص حکمت قدریہ فی کلمۃ عزیریہ، ص ۳۱

افعال مخصوصه و محلها هذه الدار فهي منقطعة و الولاية

ليست كذا لك

تمہیں معلوم ہے کہ شریعت اعمال مخصوص کی تکلیف دینی سے تعبیر ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق صرف دنیا سے ہے۔ لہذا یہ انقطاع پذیر ہے لیکن ولایت کا اندازہ نہیں۔ یہ آخرت میں بھی جاری و ساری رہنے والی ہے۔

یعنی نبوت کا تعلق تو بہر حال تہذیب و تمدن کی گتھیوں کو سلجھانے سے ہے۔ شرع و تقنین سے ہے یا معاشرے کی اصلاح اور تزیینہ سے ہے جس کا دائرہ عمل صرف دنیا تک محدود ہے۔ مگر ولایت کا معاملہ اس سے مختلف ہے یہ اللہ تعالیٰ سے تعلق درشتہ کی ایسی نوعیت کا نام ہے جو آخرت میں بھی ازدیاد و درجات کا باعث ہے۔ لہذا جہاں تک فضیلت و برتری کے ان پہلوؤں کا سوال ہے ولایت کی اہمیتوں کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں!

اس تصور پر علما کا مواخذہ

نبوت و ولایت کی اس تشریح پر علامہ ابن تیمیہ کا مواخذہ یہ ہے کہ یہ فضائل و مناقب کی اس تربیت کے سراسر منافی ہے جو قرآن و سنت میں بصراحت مذکور ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے انبیاء علیہم السلام بزرگی اور کمال کی اس بلندی پر فائز ہیں جس میں کوئی بھی غیر نبی ان کا شریک و سہم نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ان لوگوں کا مقام ہے جنہوں نے صدیقیت کے ذرۂ عالیہ تک پرواز کی ہے۔ پھر ان عاشقانِ پاک طینت کا درجہ ہے جنہوں نے اپنے خون سے اسلام کے گلستان فکر کو سیچا ہے۔ اور ان سب کے بعد ان صلحاء امت کا رتبہ ہے جنہوں نے انبیاء علیہم السلام کی ہدایات کو عمل و کردار میں سمونے کی عمر بھر سعی کی ہے۔

فالنک مع الذین انعم الله علیہم من النبین و الصدیقین و

الشهداء و الصالحین۔ (نساء: ۹۶)

صوفیاء کی ذہنی مجبوری

فضائل و مناقب کی یہ ترتیب اس درجہ صحیح، مسلمہ اور بجا ہے کہ اس پر اعتراض کی کوئی گنجائش ہی نہیں نکل سکتی۔ بالخصوص تمام نوع، انسانی پر انبیاء کی برتری اور تفوق کا مسئلہ تو اس درجہ جانی بوجھی حقیقت ہے، کہ صحیح العقیدہ مسلمانوں میں اس بارے میں قطعی دورائیں نہیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ صوفیاء کی آخر ذہنی و فکری مجبوریاں کیا ہیں اور انہوں نے کن اسباب و وجوہ کی بنا پر ولایت کے اس تصور کی حمایت کی ہے۔ ابن عربی کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سامنے دو متعین حل طلب سوال تھے۔

(۱) اگر نبوت کا عقیدہ صحیح ہے اور یقیناً صحیح ہے تو پھر فیضان ربوبیت کی ہمہ گیر یوں کی شکل کیا ہوگی۔ اور ذوق عبودیت یا قرب و اتصال کے ان عاشقانہ داعیوں کو کس منطق کی رو سے روکا جائے گا جن کا مدار و محور محبت الہی ہے۔ واضح تر لفظوں میں کیا ختم نبوت کے اس عقیدہ سے ان لوگوں کی ہمت شکنی تو نہیں ہوتی جو دیانتداری سے سمجھتے ہیں کہ اس کے فیوض و تجلیات گونا گوں کا سلسلہ کبھی ختم ہونے والا نہیں۔

۲۔ تصوف کا عملی تقاضہ یا نتیجہ ہمیشہ اس صورت میں مترتب ہوتا ہے کہ سالک دنیا کے تمام مشاغل سے دست کش ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وعظ و تذکیر اور تعلیم و تعلم ایسے خالص دینی کام بھی اس کی عنان توجہ کو اپنی طرف ملتفت نہیں کر پاتے۔ یہ جس لذت و کیف کو ذکر الہی میں محسوس کرتا ہے اور لطف و عنایت کی جس دولت پر فکر و تدبر اور استغراق و مجاہدہ سے قابو پاتا ہے اس کے آگے ہر شے کو ہیچ سمجھتا ہے۔

دریافت طلب یہ امر ہے کہ اس طرح کی زندگی سے کیا سالک ان فضائل سے محروم نہیں ہو جاتا جن کا تعلق حیات اجتماعیہ کی برکات سے ہے۔ علم و معرفت کی ضیا افروزیوں سے ہے۔ سیاست اور خلافت کے کار عظیم یا تہذیب و تمدن کے اصلاحی و تکمیلی پہلوؤں سے ہے۔

ابن عربی کے نزدیک اس آخر الذکر اشکال کا حل تصور ولایت میں پوشیدہ ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خود پیغمبر کی زندگی کے دو پہلو ہیں۔ ایک وہ جس کا تعلق اللہ سے ہے۔ اور اس

کے اسماء و صفات میں تدبر و تعمق سے ہے۔ دوسرا وہ جس کا تعلق بندوں کی اصلاح و تعمیر اور تزکیہ و تطہیر سے ہے۔ تعلق کی پہلی نوعیت ولایت کہلاتی ہے اور دوسری نوعیت نبوت۔ ظاہر ہے کہ تعلق باللہ کا پہلو تعلق بالناس کے پہلو سے بہر حال افضل، اکمل اور بہتر ہے۔ اس لیے اگر کوئی سالک سیر الی اللہ میں ہمہ تن مشغول اور مستغرق ہے۔ اور کار و دنیا سے غافل اور امور دنیا میں متساہل ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس طرح وہ نسبتاً زیادہ بہتر اور اعلیٰ مشغلے میں مصروف ہے۔ اس مرحلے پر اس نکتے کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ابن عربی ولایت کو نبوت ہی کا ایک پہلو قرار دیتا ہے۔ اس کا حریف اور مقابل نہیں سمجھتا۔ جیسا کہ اس نے اس کی خود تصریح کی ہے۔

ختم نبوت کا اشکال اور اس کا حل

اول الذکر اشکال جو ختم نبوت کی وجہ سے ابھرتا ہے ابن عربی کے نزدیک کہیں زیادہ اہم اور لائق توجہ ہے کیونکہ اس سے رہ نور دان معرفت کی کمرہمت ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہے۔ اندیشہ ہی نہیں، اس کے الفاظ میں

وهذا الحديث قصم ظهور اولياء الله [۱]

گویا اس حدیث نے اولیاء اللہ کی کمر توڑ ہی دی ہے

ابن عربی کے نزدیک مسئلہ ختم نبوت کی تین جہتیں ہیں۔ ایک جہت اللہ تعالیٰ کے فیضانِ ربوبیت کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اب اس کی نوازشیں اور الطاف ہائے گونا گوں آئندہ کسی شخص کو لائق مخاطب نہیں قرار دیں گے۔ دوسری جہت بندگی اور ذوقِ عبودیت کی ہے۔ اس سلسلہ میں حل طلب یہ بات ہے کہ کیا اس کے بندوں پر ختم نبوت کے بعد ارتقائے روحانی کے تمام دروازے بند کر دیے گئے ہیں۔ تیسرے جہت اخلاق، تمدن اور مسائل حیات سے متعلق ہے۔ اس باب میں بھی یہ بات خلش پیدا کرتی ہے کہ آیا ختم نبوت کا یہ مفہوم ہے کہ آئندہ فقہ و تقنین کے لیے فکر و نظر کوئی زحمت برداشت نہیں کرنا پڑے گی۔

ابن عربی کے نزدیک ان تینوں مشکلات کا حل یہ ہے کہ ولایت کے اس تصور کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم پیش کرتے ہیں یعنی یہ مان لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی نگاہ کرم اب بھی اپنے بندوں کو کشف کے ذریعہ علوم و معارف سے بہرہ مند کرتی رہتی ہے۔ اور شریعت و رسالت کی تکمیل کے باوجود اب بھی ذوقِ عبودیت اس لائق ہے کہ ارتقاء و روحانی کی غیر مختتم منزلوں کو برابر طے کرتا چلا جائے۔ ختمِ نبوت کے معنی اس کے نزدیک صرف یہ ہیں کہ اب اور کوئی مشروع آنے والا نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی ایسا شخص نہیں آئے گا جس کا قول و فعل شریعت قرار پائے۔ یا جو تہذیب و تمدن کے نئے پیمانوں کی تشریح کرے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ اجتہاد کی طرفہ طرازی باقی نہیں رہیں۔ ولایت کو انہی معنوں میں ابن عربی ازراہ تجوزِ نبوت عام سے تعبیر کرتا ہے کہ اس کے فرائض میں فقہ و تقنین کے پیمانوں کو دریافت کرنا یا بذریعہ کشف پالینا بھی ہے۔ کہ جن کی مدد سے معاشرے کی پیچیدگیوں کو حل کیا جائے۔

فابقی لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها وابقى لهم التشريع

فی الاجتهاد فی ثبوت الاحکام [۱]

سو خدا نے ختمِ نبوت کے بعد ان کے لیے نبوت عامہ کی نعت کو باقی رکھا ہے جس میں کے تشریع کے لوازم نہیں ہوتے۔ ہاں ان کے لیے جس تشریع کو باقی رکھا ہے۔ وہ وہ ہے جس کا تعلق اجتہاد و مجتہد سے ہے کہ جس کو وہ ثبوت احکام کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے۔

غیر تشریحی نبوت کی وضاحت

بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے ہم اس غلط فہمی کو دور کر دینا چاہتے ہیں کہ ابن عربی غیر تشریحی نبوت کو آنحضرتؐ کے بعد جاری سمجھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ولایت کو وہ نبوت کے عامہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں مگر تعبیر کا یہ انداز قطعاً مجازی معنوں پر مبنی ہے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ اس اجتہاد پر بھی لفظ تشریع کا اطلاق بلا محابہ جائز سمجھتے ہیں جو

قطعاً مصطلح تشریع کے دائرہ میں داخل نہیں۔ کیونکہ اجتہاد سے مراد جیسا کہ خود ابن عربی نے وضاحت کر دی ہے اثابت احکام ہے تشریع احکام نہیں۔

علامہ ابن تیمیہ ابن عربی کی ذہنی مجبوریوں سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ ان کے نزدیک ولی یا اولیاء کا یہ مفہوم بالکل نیا، عجیب و غریب اور غیر قرآنی ہے کہ وہ محدث ہو۔ اور کشف و مکالمہ سے بہر مند! احادیث میں بھی ولی اور اولیاء کا اطلاق ان معنوں پر کہیں نہیں ہوا۔ قرآن نے صرف اتنا کہا ہے:

آلَا ان اولیاء اللہ لا خوف علیہم ولا ہم بحزنون
(یونس: ۲۶)

اور اس کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ جو شخص بھی مومن ہے اور اتقاء سے متصف ہے وہ دلی ہے۔ اور یقین و اطمینان کی ایسی سطح پر فائز ہے جہاں خوف و خطرہ کی حکمرانی نہیں۔

رہا یہ سوال کہ ذوق عبودیت کی فراوانیاں اور اللہ تعالیٰ کی ربوبیت و رحمت کے تقاضے ایک طرح کے فیضان اور مخاطبہ کے متقاضی ہیں تو علامہ کو اس سے مطلق انکار نہیں۔ مگر اصطلاح شرع میں ایسے شخص کا نام محدث ہے جس کا نہ تو دوسروں سے افضل ہونا ضروری ہے۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ بصورت تحدیث جو علوم و فنون اس کو عطا کیے جائیں۔ وہ قطعی اور بہر حال یقین افروز ہوں۔

کما ثبت فی الصحیحین عن النبی صلی علیہ وسلم انه قال "انه کان فی الامم قبلکم محدثون فان یکن فی امتی فعمر" فہد الحدیث یدل علی ان اول المحدثین، من ہذہ الالہة عمر و ابوبکر افضل منه اذہوا لصلیق والمحدث وان کان یلہم ویحدث من جهة اللہ فعلیہ ان یرض ذالک علی الکتاب والسنة [۱]

جیسا کہ آنحضرتؐ سے صحیحین میں مروی ہے۔ آپؐ کا ارشاد ہے کہ تم سے پہلی قوموں میں محدث ہوتے تھے سو اگر میری امت میں کوئی محدث ہے تو وہ عمر ہے۔“

اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ عمرؓ پہلے محدث ہیں۔ حالانکہ ابو بکرؓ کا درجہ ان سے بڑھ کر ہے۔ کیونکہ وہ صدیق بھی ہیں اور محدث بھی۔ محدث کو اگر اللہ کی طرف سے الہام و تحدیث سے نوازا جائے تو اسے چاہیے کہ اس کو تصدیق کی غرض سے کتاب اللہ اور سنت پر پیش کرے۔

تعلق باللہ اور تعلق بالناس ایک ہی کردار

کے دو پہلو ہیں، خلوت کی شرعی حیثیت

ریاضت و مجاہدے اور خلوت گزینی سے ایک عارف کے قلب پر جن علوم و معارف کا فیضان ہوتا ہے ان کی ٹھیک ٹھیک شرعی و عقلی حیثیت کیا ہے۔ اس کی تفصیل بیان کرنے سے قبل ضروری ہے کہ ہم تصوف کے اس تجرد آفرین رجحان کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا نقطہ نظر واضح کر دیں جو دین کے ٹھیک ٹھیک تقاضوں سے انحراف پر ممتنع ہوتا ہے۔

علامہ نے اس موضوع پر ایک متعین رسالہ العبادات الشرعیہ کے نام سے لکھا ہے۔ جس میں ان تمام خطرات، مفسدات اور برائیوں کی نشاندہی کی گئی ہے جو راہبانہ طرز عبادت سے ابھرتی ہیں۔ ان کے نزدیک انبیاء کی عملی زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کی تفریق غیر حقیقی ہے۔ جس کا ثبوت خود آنحضرتؐ کی حیاتِ طیبہ ہے۔ آپؐ سے بڑھ کر کس نے قرب الہی کی منزلوں کو طے کیا ہے لیکن اس کے باوجود کبھی بھی آپؐ نے روزمرہ کے دینی و اجتماعی فرائض کو چھوڑ کر ذکر و فکر کے علیحدہ مشغلوں کو اختیار نہیں کیا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ آپؐ نے جہاں نمازوں، دعاؤں اور اذکار میں خشوع و خضوع اور تضرع و احسان کے بہترین نمونے پیش کیے ہیں وہاں تعلیم و تزکیہ، اور ملت کی تنظیم و اصلاح کے اجتماعی فرائض کو بھی نہایت حسن و خوبی سے ادا کیا ہے۔ یہی نہیں حق کی حمایت میں تلوار بھی اٹھائی ہے۔ اور

شجاعت و بہادری کے جوہر بھی دکھائے ہیں۔ اپنی پوری زندگی میں تعلق بالناس کے رجحانات کہیں بھی الگ الگ دکھائی نہیں دیتے بلکہ فکر و عمل کے دونوں دھارے ایک ساتھ اور پہلو بہ پہلو بہتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اور توازن و جامعیت کا یہی تو، حسین و جمیل نقشہ ہے جس پر اسلام کو دوسرے مذاہب سے امتیاز حاصل ہے کہ اس میں دین و دنیا کی مصنوعی تفریق کو روکا نہیں رکھا گیا ہے۔

خلوت کے جواز پر عموماً لوگ اس تحنث سے استدلال کرتے ہیں جو آپؐ نے غار حرا میں اختیار فرمایا۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہ نبوت سے پہلے کا واقعہ ہے اور اس وقت کا عمل ہے جب شریعت کا ظہور نہیں ہو پایا تھا اور فرائض و واجبات کے اجتماعی تقاضے نکھر کر سامنے نہیں آئے تھے۔ سوال یہ ہے کہ نبوت کے بعد آپؐ نے کیا کبھی بھی ملی و اجتماعی فرائض سے دامن کشاں رہ کر عبادت کے اس انداز کو اپنایا یا پسند کیا، یا خلفائے راشدین میں سے کسی نے اس انداز عبادت و زہد کو اپنانے کی کوشش کی خود آنحضرتؐ کو عمرۃ القضا میں فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر کئی کئی دن غار حرا کے قریب رہنے کا اتفاق ہوا مگر آپؐ نے ایک مرتبہ بھی اس اولین خلوت کدہ کا قصد نہیں فرمایا۔

علامہ اس حقیقت کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ خلوت میں زہد و ذکر زندگی لازماً تعلق باللہ پر منتج ہوتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس انداز عبادت میں یہ خدشہ ہے کہ کہیں احوال رحمانی اور احوال شیطانی باہم گڈمڈ نہ ہو جائیں اور سالک احوال شیطانی کو کیفیات و تجلیات سمجھ کر گمراہ نہ ہو جائے۔

خلوت و تجربہ کی زندگی پر علامہ کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے بالعموم اور آنحضرتؐ نے بالخصوص اس طریق کی تلقین نہیں کی۔ اور یہ نہیں بتایا کہ فرائض اور واجبات کے شرعی و دینی طریق کے علاوہ ان بدعی وسائل کی بھی کوئی اہمیت ہے یا روح کے تزکیہ و تطہیر کے سلسلہ میں ان کو آزمانا بھی کسی درجے میں ضروری ہے۔“

نامناسب نہ ہوگا اگر ہم اس مرحلہ پر خلوت کے بارہ میں دو ضروری باتیں عرض کر

دیں۔ ایک یہ کہ خلوت گزینی کا یہ رجحان اہل تصوف میں دائمی کردار کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اس کی حیثیت ریاضت و مجاہدہ کے لیے محض بمنزلہ ایک شرط کے ہے۔ جس سے مقصود یہ ہے کہ ایک صوفی تخلیق اخلاق کے سلسلہ میں کچھ فرصتیں چاہتا ہے۔ اور ایسے اوقات فراغ کا طالب ہوتا ہے کہ جن میں یہ یک سوئی اور دل جمعی کے ساتھ اپنی کمزوریوں پر غور کر سکے۔ اپنے ذوق عبودیت کو چمکا سکے۔ اور ذکر و عبادت سے قلب و ذہن کو آراستہ کر سکے۔

اور پھر جب تربیت کا یہ مقصد پورا ہو جاتا ہے تو اس کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ خلوت و تجربہ کے اس زنداں سے نکلے اور خلق اللہ کی اصلاح کے درپے ہو۔

دوسری چیز جس کی بہت سے بلند پایہ صوفیاء نے تصریح کی ہے، یہ ہے کہ خلوت کے معنی لازماً خلوت مکانی کے نہیں بلکہ عین مصروفیات کے عالم میں ایسے پرسکون لمحوں کو چرا لینے یا پالینے کے ہیں جن میں ایک سالک دنیا سے دین کی طرف اور مخلوق سے خالق کی طرف لوٹ سکے۔ اور تہذیب و تمدن کی گہما گہمی اور رونق سے قطع نظر کر کے توجہ و التفات کے رخوں کو اپنے آقا و مولا کی طرف موڑ سکے۔ خلوت و جلوت کے ان دونوں پہلوؤں کا ہم قرآن رہنا اس لیے ضروری ہے تاکہ نہ تو دنیا کے مشاغل تصوف و سلوک کی راہ میں حائل ہو سکیں اور نہ ذکر و فکر کے مشغلے تہذیب و تمدن کی تیز رفتاریوں کو روک سکیں۔ شاید قرآن نے اس آیت میں اسی پاک نہاد گروہ کا ذکر کیا ہے:

الذین یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً و علیٰ جنوبہم و یتفکرون

فی خلق السموات والارض (آل عمران: ۱۹۱)

ترجمہ: جو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں خدا کو یاد کرتے ہیں۔ اور آسمان اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے ہیں۔

اختلاف و نزاع کا تیسرا نکتہ کشف۔ رازی و سہروردی کی تعبیر!

کیا کشف علم و ادراک کا یقینی سرچشمہ ہے؟ اور کیا سالک کا قلب و ذہن عبادت و

مجاہدہ سے معرفت کی ایسی سطح پر فائز ہو جاتا ہے۔ جہاں حقائق کو نیہ و شرعیہ کے راز ہائے درون پردہ ان پر منعکس ہونے لگیں؟ اختلاف و نزاع کا یہ تیسرا نکتہ ہے جس نے علامہ ابن تیمیہ کی طباعی اور ذہانت کو خصوصیت سے صوفیاء کے خلاف ابھارا اور آمادہ پیکار کیا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے کن کن خطرات اور مفاسد کی نشاندہی کی ہے اور منطق و حکمت کے کن کن جواہر پاروں کو بساط بحث پر بکھیرا اور سجایا ہے۔ ان کو تفصیل کے ساتھ پیش کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ نفس مسئلہ کے بارے میں اختصار سے کچھ عرض کر دیا جائے۔

لُغۃ کشف کے معنی کھولنے یا کسی حقیقت کو واضح کرنے کے ہیں۔ فلسفہ و تصوف کی اصطلاح میں اس سے مراد سکرو سرمستی کے ایسے لمحے ہیں جب کسی شخص کی محدود ”انا“ پھیل کر غیر محدود ”انا“ سے اپنا رشتہ استوار کر لیتی ہے۔ اور ایسے عجیب و غریب حقائق و کیفیات سے اسے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ عام حالات میں جن سے دوچار ہونا ممکن نہیں!

کیا بیانی الواقع ایسا ہونا ممکن ہے؟ یا واضح تر لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ کیا غیب کے ان خزائن تک ظلوم و جہول انسان رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ کشف تحقیق و طلب کی اسی خلش کا مثبت جواب ہے۔

حالت کشف تک سالک کس طرح اور کیوں پہنچتا ہے۔ اس کو رازی نے فلسفہ کے رنگ میں اور سہروردی نے تصوف کی اصطلاحوں میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

رازی کہتے ہیں:

فاذا بلغت الرياضات حتما عنت له خلسات من اطلاق نور

الحق عليه۔ کانما بروق تو مض اليه [۱]

جب ریاضت و مجاہدہ کی کیفیتیں ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہیں تو سالک حق کی جلوہ آرائیوں سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ اس کے یہ لمحے اتنے مختصر ہوتے ہیں اور اس تیزی سے گزر جاتے ہیں کہ گویا اس کے سامنے کچھ بجلیاں سی چک گئی ہے۔

العارف قد یخبر عن الغیب ویدل علی امکانہ وجہ اجمالیہ
 احدھا لما رانا الانسان قد یعرف الغیب حال المنام لم یعدان
 یقع مثله حال البقطة وثانیہا۔ حصول ذلک الجمع فی
 البقطة کا العمیا الی حکى ابو البرکات البغدادی حالہا۔
 وثالثہا۔ ان قد دللنا علی ان الحوادث الارضیة مستندة الی
 الحركات السماویة المسندة الی النفس، الی ہی عالمہ
 بالکلیات و الجزئیات فتلک النفس ہی السبب لہذہ
 الحوارث الارضیة..... ثم دللنا ان النفس الناطقہ جوہر
 مجرد لہا ان تنتقش بمافی العالم النفسانی من النفس
 بحسب الاستعداد زوال الحائل [۱]

عارف کبھی کبھی امور غیب کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ اس کے امکان پر چند اجمالی
 دلائل یہ ہیں۔

- ۱۔ جب ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ انسان نیند کے عالم میں غیب کو پالینے میں کامیاب ہو
 جاتا ہے تو بیداری کی حالت میں اس کا وقوع پذیر ہونا مستبعد نہیں۔
- ۲۔ یہ کیفیت عام بیداری میں بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ ابو البرکات بغدادی
 نے ایک نابینا عورت کے بارہ میں بیان کیا ہے۔

۳۔ ہم بدلائل یہ ثابت کر چکے ہیں کہ حوادث ارضیہ، ان حوادث سماویہ کا نتیجہ ہیں کہ
 جن کا اصل سبب نفس ہے۔ جو کلیات و جزئیات کو اپنے احاطہ علم میں لیے ہوئے ہیں۔ پھر
 اس چیز کو بھی ہم دلائل کی روشنی میں ثابت کر چکے ہیں کہ نفس ناطقہ جو ہر مجرد سے تعبیر ہے اور
 اس میں وہ تمام کیفیات ارتسام پذیر ہو سکتی ہیں جو اس نفس میں جلوہ کناں ہیں۔ استعداد شرط
 ہے۔ اور یہ ضروری ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی مانع نہ ہو۔

امکان کشف پر دلائل کی نوعیت

جس طرح تصوف اللہ تعالیٰ کے فیوض ربوبیت سے استفادہ کا قائل ہے، اسی طرح فلسفہ بھی عقل فعال سے ربط و تعلق کو علم و ادراک کا ایک منبع قرار دیتا ہے۔ چنانچہ رازی جب یہ کہتے ہیں کہ ریاض و مجاہدہ سے قلب اس قائل ہو جاتا ہے کہ نور حق کی جلوہ آرائیوں کا مہبط قرار پاسکے تو فلسفہ کی ترجمانی کرتے ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ تین دلائل پر مبنی ہے:

۱۔ پہلی دلیل صرف امکان کو ظاہر کرتی ہے۔ کون نہیں جانتا کہ خواب میں ایک عنصر ایسا رمزیاتی (symbolic) بھی ہوتا ہے جو تعبیر طلب ہوتا ہے۔ یعنی اس میں آئندہ وقوع پذیر ہونے والے واقعات و حالات کی ایک نمایاں جھلک ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اطلاع علی الغیب کی صلاحیتیں نفس انسان میں نہیں ہیں تو خواب میں ذہن ان کو افسانہ و تصور کے رنگ میں کیونکہ دیکھ لیتا ہے۔

۲۔ دوسری دلیل کا تعلق مشاہد و خبر سے ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص بھی پائے جاتے ہیں جو مستقبل کے بارہ میں حیرت انگیز طور پر ٹھیک باتیں بتا دیتے ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس انسان کا بیداری کے عالم میں علم پیشین سے بہرہ مند ہونا نہ صرف ممکن ہے بلکہ عین واقعات کے بھی مطابق ہے۔

۳۔ اگر پرانی، دور از کار رفته طبعیاتی اصطلاحوں کو حذف کر دیا جائے تو تیسری دلیل سے دو باتیں بہر حال ثابت ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ اس عالم کون و مکان کے جملہ تغیرات پہلے سے علم کی سطح پر کہیں موجود ہیں۔ دوم یہ ہے کہ نفس انسانی جو اپنی اصل فطرت میں مجرد اور غیر مادی ہے ریاضت و مجاہدہ سے دوبارہ تجرید کے اس مقام اصلی کو پا لیتا ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علم الہی کے اسرار اس پر منکشف ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔

اسی حقیقت کو سہروردی نے یوں بیان کیا ہے:

وہذا الذی ذکرہ اصل عظیمہ کبیر فی الباب و سر غفلہ عن
حقیقۃ من اہل السلوک والطلاب و ذلک ان المجتہدین

والمتعبدین سمعوا عن سلف الصالحین المتقدمین و
 ما منحوا به من الکرامة و خوارق العادات فابدأ نفوسهم لا
 تزال تتطلع الی شی من ذلک فیحبون ان یرزقوا ذلک
 ولعل احدهم یبقی منکسر القلب متهما لنفس فی صحة
 عمله حیث لم یکاشف بشی من ذلک ولو علموا سر ذلک
 لهان علیهم الامر فیعلم ان الله یفتح علی بعض المجاہدین
 الصادقین من ذلک باباً والحکمة فید ان یزدا دو ابمایری
 من خوارق العادة فاثار القدرۃ تفناً فیقوی عزمه علی هذه
 الزهد فی الدنیا..... وقد یکون بعض عبادہ یکاشف بصدق
 الیقین ویرفع عن قلبہ الحجاب و سن کرشف بصدق الیقین
 اغنی بذلک عن رویۃ خرق العادات..... [۱]

یہ چیز جس کا انہوں نے ذکر کیا ہے اس باب میں بہت بڑی بنیاد کی حیثیت رکھتی
 ہے۔ یہ ایسا راز ہے جس کو پالینے میں اہل سلوک اور طالبان حق نے غفلت برتی ہے۔ بات
 یہ ہے کہ مجاہدہ عبادت کے شائقین نے صلحائے مقتدین کے بارے میں سن رکھا ہے کہ اللہ
 تعالیٰ نے انواع و اقسام کی کرامات اور خوارق سے نواز رکھا تھا۔ اس سے ہمیشہ ان لوگوں
 کے دلوں میں شوق چنگیاں لیتا رہتا ہے اور یہ چاہتے ہیں کہ اے کاش انہیں بھی ان خوارق
 سے بہرہ مند کیا جاتا۔ اور شاید اگر انہیں مکاشفہ کے اس انعام سے نہ نواز جاتا تو یہ شکستہ قلب
 رہتے اور اپنے اعمال کی صحت سے متعلق انہیں بدگمانیاں سی رہتیں۔

اور اگر کرامات اور مکاشفہ کا راز ان پر کھل جائے تو معاملہ بالکل آسان ہو جائے کہ
 اللہ تعالیٰ مجاہد، و ریاضت کو صدق دلی سے انجام دینے والوں پر کبھی کبھی خوارق کا کوئی باب
 وا کر دیتا ہے تاکہ یہ جب ان انعامات کو دیکھیں، ان خوارق اور عجیب و غریب آثار قدرت کا
 مشاہدہ کریں تو ترک دینا پر ان کا عزم اور قوی ہو۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اللہ کے بعض

بندوں کو مکاشفہ کے ذریعے صدق یقین کے مقام پر فائز کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں شک اور تردد کے تمام جذبات اٹھ جاتے ہیں جس کو یہ مقام حاصل ہو جائے وہ خوارق و کرامات کی طلب سے بے نیاز ہو جاتی ہے۔

سہروردی مکاشفہ کے سلسلہ میں تین اہم نکات کی تشریح کرنا چاہتے ہیں۔ ایک یہ کہ مکاشفہ اس بات کی علامت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا سلوک اپنے بندوں سے غفلت و بے گانگی پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کی رحمتیں، اس کی ربوبیت اور فیوض التفات ہمیشہ ایسے اشخاص کی تلاش و جستجو میں رہتے ہیں جو اس کی طرف رغبت و شوق کے قدم بڑھا سکیں۔ لہذا ایک سالک کے دل میں اس کی طلب و آرزو غیر طبعی نہیں ہے۔ بالخصوص جب یہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سلف صالحین میں متعدد حضرات کو اس التفاتِ خاص سے نوازا ہے تو اس کے دل میں مکاشفہ و کرامات کے لیے بے اختیار خواہش و تمنا کے داعیے ابھرنا شروع ہو جاتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ کرامات و خوارق کے اس ظہور کا بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس طرح طالبانِ حق کا شوق عبادت اور بڑھے اور عبودیت و بندگی کے جذبات کے دلوں کو دنیا کے لذائذ کی طرف سے برگشتہ اور بے نیاز کر دیں۔

تیسرا نکتہ سلوک و معرفت کی راہ پر گام فرما سنا ہونے والوں کے لیے بمنزلہ ایک مژدہ جانفزا کے ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ عبادت و زہد اور مجاہدہ و سعی کی اصل غرض و غایت یہ ہونا چاہیے کہ سالک کو یقین حاصل ہو کہ وہ جس منزل کی طرف رواں ہے وہ صحیح ہے۔ جس معبود حقیقی کو اپنی زندگی کا نصب العین ٹھہرائے ہوئے ہے۔ وہ برسرِ حق ہے۔ اور یہ کہ اس کو پانے، اس کے قرب و حضوری سے بہرہ مند ہونے کی غرض سے جس زہد و ورع کو اس نے اپنا رکھا ہے اس ہر طرح کے شک و تردد سے بالا ہے۔

یہ یقین اگر حاصل ہو جائے تو تنہا یہ اتنی بڑی نعمت، اتنا بڑا خارقہ، اور عظیم کرامت ہے کہ اس کے بعد اور کسی شے کی حاجت نہیں رہتی۔ یعنی اس عالم سفلی میں اس سے بڑھ کر اور کیا معجزہ ہو سکتا ہے۔ کہ اللہ کا ایک بندہ دولت کو چھوڑ کر عزت و جاہ کو ترک کر کے اور دنیا و مافیہا سے دست کش ہو کر اس کی تلاش، طلب اور عشقِ الہی میں سرگرداں ہے۔ اور یقین رکھتا

ہے کہ اس کا یہ سودا ہرگز خسارے کا سودا نہیں ہے۔

وجدان و حدس منبع ادراک کی حیثیت سے

رازی و سہروردی کے ان بیانات پر ہم کوئی اضافہ کرنا نہیں چاہتے۔ ہاں اتنا البتہ کہیں گے کہ سائنس سے پیدا شدہ مزعومات کا طلسم اب ٹوٹ رہا ہے۔ اور علم و ادراک کو جو ان لوگوں نے حیاست و تجربہ کے محدود تنگ زنداں میں محصور سمجھ رکھا تھا، اس کے خلاف اب اچھا خاصہ رد عمل علمی حلقوں میں رونما ہونے لگا ہے۔ اور پڑھے لکھے اور ذوق سے آشنا حضرات بغیر کسی جھجک اور تامل کے اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ جہاں استقرار و تجربہ کے قاعدے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور فکر و استدلال کا اشہب رواں تھک ہار کر بیٹھ جاتا ہے وہاں اکثر وجدان و حدس (intuition) کی تیز رفتاریاں ایک ہی جست میں حقائق و معارف کو پالینے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ یہی نہیں تاریخ شاہد ہے کہ علوم و فنون کے ارتقاء میں وجدان و حدس کا جو عظیم حصہ ہے۔ وہ صغریٰ و کبریٰ پر مشتمل مقدمات کا نہیں۔ اسی حقیقت کو بغیر اسلوب یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ فکر و نظر کے گوہر ہائے یک دانہ اکثر بغیر کسی قصد و ارادہ، اور ترتیب موضوع و محمول کے سطح وجدان پر خود بخود چمکے اور علم و ادراک کا عنوان بنے ہیں۔

ہمارے نزدیک وجدان و حدس ذہن و قلب کی محض ایک خصوصیت (quality) ہے۔ اور اس کی خصوصیات ابھی ایسی بھی ہیں کہ جنہیں معرض ظہور میں آنا اور دنیائے مادیت میں پہنچل چکا ہے۔ اے کاش کائنات مادی کی طرفہ طرازیوں پر مٹا ہوا اور عجائب آفاق سے مرعوب اور متجرب انسان انفس و ارواح کی پر بہار وادیوں کی طرف بھی کبھی عنان توجہ کو پھیر سکے۔ اور دیکھ سکے کہ اس کے لطائف و خوارق کا کیا عالم ہے۔ نیز وہ اس بات کا مشاہدہ کر سکے کہ اس کی پہنائیوں میں جو 'ایٹم' پنہاں ہیں ان میں قوت و قدرت کی کتنی مقدار مضر ہے۔ ضرورت ایسے پڑھتے لکھے صوفیاء کی ہے۔ جو تصوف و سلوک کے جملہ تجربات سے براہ راست دو چار ہوں۔ پھر اس کے نتائج ثمرات اور کشف و علم و فن کی واضح، مرتب اور

سمجھ میں آنے والی زبان میں بیان کر سکیں۔

یہ ضرورت اس وقت زیادہ اہمیت اختیار کر لیتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ متصوفانہ لٹریچر میں واردات و حالات کے لیے جس پیرایہ بیان کو اختیار کیا گیا ہے۔ وہ حد درجہ غیر واضح، نا کافی اور غلط فہمیاں پیدا کرنے والی زبان پر مبنی ہے۔ اس لیے جب تک موجود علوم و فنون میں مجتھے ہوئے حضرات اس لذت سے آشنا نہیں ہوں گے۔ اور ان احوال و کشف کا علمی سطح پر تجزیہ نہیں کریں گے تصوف رموز و اسرار (symbols) کی حد سے آگے بڑھ کر اس پوزیشن کو حاصل نہیں کر سکے گا کہ یقین و وضاحت کے ساتھ کوئی بات کہہ سکے۔

کشف کی قطعیت پر علامہ کے اعتراضات

علامہ ابن تیمیہ کشف کے منکر نہیں۔ اور نہ افاضہ و تحدیث ربوبیت کی اہمیتوں ہی سے ناواقف ہیں۔ ان کے نزدیک جو چیز قابل اعتراض ہے وہ ہے کہ بعض صوفیاء نے کشف کو علم و اداراک کا قطعی ذریعہ ٹھہرا رکھا ہے۔ حالانکہ وہ قطعی نہیں۔ اور بعض نے تو غنوصیت (Gnosticism) کے حامی حکماء کی تقلید میں اس کو علوم نبوت کے حریف کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ کشف ایک نوعیت کا روحانی اجتہاد ہے۔ پھر جس طرح اجتہاد اپنی تک و تازا اور نتائج کے اعتبار سے قطعی نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح کشف میں بھی لغزش و خطا کا امکان برابر لگا رہتا ہے۔ شرائع میں قطعیت اور حزم و یقین صرف علوم نبوت کا حصہ ہے:

والمحدث ان كان يلهم و يحدث من جهة الله تعالى فعليه ان يعرض ذلك على الكتاب والسنة فانه ليس بمعصوم۔ كما قال ابو الحسن الشاذلي۔ قد ضمنت العصمة فيما جاء به الكتاب والسنة و لم تضمن العصمة في الكشوف والالهام [۱]

محدث کو اگرچہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام و تحدیث کی نعمتوں سے نوازا جاتا ہے

۱۔ قاعدت فی المعجزات والکرامات، مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص ۹

تاہم اس کے لیے ضروری ہے کہ ان چیزوں کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی کسوٹی پر اچھی طرح پرکھ کر دیکھ لے اس لیے کہ صوفی کبھی بھی مقام عصمت پر فائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ابوالحسن شاذلی نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب و سنت کی عصمت کا ذمہ تو لیا ہے کشف الہامات کی عصمت کا نہیں۔

کشف کی قطعیت پر علامہ نے ایک اور پہلو سے بھی حملہ کیا ہے۔ ان کا دعوے ہے اور بالکل بجا دعوے ہے کہ صحابہ بالخصوص حضرت صدیقؓ اور فاروقؓ کا درجہ اولیاء سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے علوم دین کو براہ راست مشکوٰۃ نبوت سے حاصل کیا۔ جبکہ ان صوفیاء کے مبلغ علم کی حیثیت محض ثانوی درجہ کی ہے لیکن اس کے باوجود ان حضرات نے اپنے اجتہادات کو کبھی بھی حرف آخر قرار نہیں دیا۔ اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد کس درجہ تو اضع اور حقیقت لیے ہوئے ہے:-

ما یدری عمر اصاب الحق ام الخطاء ہ۔ [۱]

ترجمہ: عمر نہیں جانتا کہ اس نے حق کو واقعی پالیا۔ یا اس سے خطا و سہوکا ارتکاب ہوا۔ علامہ غالی قسم کے صوفیاء کی اس تعلیٰ سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ اولیاء کا علمی ماخذ براہ راست اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے جب کہ انبیاء شائع کو ملائکہ یا جبریل امین کی وساطت سے حاصل کرتے ہیں۔

ان کا کہنا ہے کہ صحیح قسم کے ولی کے لیے تو ضروری ہے کہ وہ پیغمبر کی وساطت ہی سے دینیات کا علم حاصل کرے۔ اور پیغمبر ہی کے نقش قدم پر چل کر قرب حضوری کے مرحلے طے کرے۔ اور پھر اگر ولایت کے ساتھ ساتھ اسے تحدث و مکالمہ کے شرف سے بھی بہرہ مند کیا گیا تو اس کی صحت و استواری کو جانچنے کے لیے کتاب اللہ اور سنت رسول پر اسے پیش کرنا لازمی ہے

فان الولی یاخذ عن اللہ الابواسطۃ رسول اللہ وان کان محدثا فقد القی

اللہ شیناً و جب علیہ ان یزنہ بما جاء به الرسول من الكتاب والسنة
ولی تو رسول کے ذریعے ہی دین کی نعمتوں سے مالا مال ہوتا ہے۔ اور اگر وہ محدث
ہے اور اس پر کسی حقیقت کا القاء ہوا ہے تو لازمی ہے کہ اس القاء کی قدر قیمت کتاب اللہ اور
سنت رسول کی روشنی میں متعین کرے۔

علامہ کا ذہن نبوت و ولایت کے حدود و امتیاز کے سلسلے میں بالکل صاف ہے ان کے
نزدیک علم و ادراک کا وہ قطعی سرچشمہ اور ہدایت و ارشاد کا وہ یقینی منبع جس کا تعلق لوگوں کی
اصلاح و تزکیہ سے ہے انبیاء علیہ السلام کے ساتھ خاص ہے۔ اور اس باب میں کوئی ولی اور
کوئی قطب و بدل ان کا شریک اور سا جھی نہیں۔ اسی طرح اس سلسلہ الذبب کی آخری
کڑی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے کہ جن کے فیوض و تربیت کی وسعتیں
تقریب الی اللہ کی تمام شکلوں کی اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہیں۔ لہذا کسی شخص کو حق
حاصل نہیں کہ اصلاح و تزکیہ کی کسی منزل میں ان کی اطاعت و پیروی سے روگردانی اختیار
کر سکے۔ علوم و اعمال اور سیرت و کردار میں جو مرتبہ بھی انسان کو پانا ہے۔ یا جو مقام بھی
حاصل کرنا ہے اس کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نقوش پا کا تتبع کرنا ہوگا

محمد رسول اللہ تعالیٰ الیٰ جمیع الثقلین۔ انسہم و جنہم۔ عربہم
و عجم ملوکہم و زہادہم الاولیاء منہم و غیر الاولیاء فلیس لاحد
الخروج عن مباہیعة باطناً و ظاہراً و لاعن متابعة ماجاء به من الكتاب
والسنة۔ الخ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت دونوں جہانوں کے لیے ہے۔ انسان، جن،
عرب، عجم، پادشاہ، زہاد، اولیاء اور غیر اولیاء کوئی بھی ان کی حدود اطاعت سے باہر نہیں۔ کسی
کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ ان کے حلقہ اطاعت سے دامن کشاں ہو۔ نہ امور باطن میں
اور نہ ظواہر شریعت میں۔ نہ کسی کے لیے یہ جائز ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو
کتاب و سنت کی صورت میں پیش کیا ہے اس کی پیروی سے انحراف اختیار کرے چاہے اس
کا تعلق چھوٹی سے چھوٹی بات سے یا بڑی سے بڑی بات سے۔ نہ علوم میں، نہ احوال میں۔

فکر و عمل کے کسی گوشے میں بھی آپؐ کی پیروی کے بغیر چارہ نہیں۔

ولایت کے اسلامی تصور سے متعلق علامہ کا ذہن کسی الجھاؤ یا غلط فہمی کا شکار نہیں۔ ان کے نزدیک رتبہ و درجہ کی یہ نوعیت نبوت کے تابع ہے اور اس کا مطلب محض یہ ہے کہ اللہ کا ایک بندہ اس اطاعت و پیروی میں کس درجہ اخلاص رکھتا ہے۔ اور امر و نواہی کو کس درجہ توجہ اور لگن کے ساتھ ادا کرتا ہے اور اس کی سیرت و کردار کے گوشے کس درجہ روشن و بلند ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان چیزوں کو امور کونیہ میں تصرف یا کشف حقائق سے کوئی تعلق نہیں۔ ولایت کے بارے میں اگر یہ سیدھا سادہ تجربہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص اگر کتاب اللہ اور سنت رسول کی رو سے سچا اور مخلص قسم کا مسلمان ہے اور اس سے کسی نوع کا تصرف یا کشف ظاہر نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ اس سے اس کے مرتبہ دینی میں قطعاً خلل پیدا نہیں ہوتا۔

فاعلم ان عدم الخوارق علماً وقدرة لا تحضر المسلم في دينه ومن لم ينكشف له شئ من المغيبات و لم يسخر له شئ من الكونيات لا ينقصه ذلك في مرتبه عند الله [۱]

تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ خوارق کا، کشف یا تصرف اشیاء کی صورت میں ظاہر نہ ہونا کسی مسلمان کے دین کو ضرر پہنچانے والا نہیں۔ اس لیے اگر کسی شخص کو مغیبات کا علم حاصل نہیں۔ یا کونیات میں کسی شے کو وہ مسخر نہیں کر سکا تو اس سے عند اللہ اس کا مرتبہ دینی قطعی گھٹ نہیں جاتا۔

اس کے برعکس اگر ایک شخص تسخیر کی شعبہ طراز یوں سے لیس ہے اور کشف احوال سے بہرہ مند ہے مگر لطائف دین اور محاسن شرع سے محروم ہے تو اس کی ہلاکت میں کیا شبہ ہے۔

اما الكشف والتاثير فان لم يقترب به الدين هلك صاحبه في الدنيا والاخره [۲]

۱۔ الحج العقليہ، ص ۱۲۴

۲۔ قاعدة فی المعجزات والمكرامات، مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص ۹

اگر کشف اور تاثیرات کو نیہ کے ساتھ دین اقتران پذیر نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شخص دنیا و آخرت میں برباد ہوا

کشف کو علم و ادراک کا یقینی اور مستقل بالذات ذریعہ قرار دینے میں بہت بڑا مفسدہ یہ ابھرتا ہے کہ اس طرح معرفت کا یہ اسلوب جو ظنی ہے اور سراسر علوم نبوت کے تابع ہے وحی کا مد مقابل بن جاتا ہے۔ اور اس حیثیت سے فکر و نظر کے سامنے آتا ہے کہ گویا بغیر پیغمبر کی وساطت و توسل کے اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے برخود غلط صوفیاء یہ کہنا شروع کر دیتے ہیں کہ ہمیں انبیاء پر تفوق و برتری حاصل ہے۔ کیونکہ انبیاء کا علم تو جبریل کے توسل سے حاصل ہوتا ہے اور ہم واسطہ و توسل کے ان تمام پردوں کو ہٹا کر براہ راست لوح محفوظ سے اخذِ علوم کرتے ہیں۔

ثم ان هنولاء لما ظنوا ان هذا يحصل لهم عن الله بلا واسطه صارو عند انفسهم اعلم من اتباع الرسول يقول احدهم فلان عطية على يد محمد دانا عطيتي من الله بلا واسطه [۱]

پھر یہ لوگ جب یہ گمان کرتے ہیں کہ انھیں یہ علم اللہ تعالیٰ سے بلا واسطہ حاصل ہوا ہے تو اپنے کو رسول کی اطاعت و پیروی سے اونچا قرار دینا شروع کر دیتے ہیں۔ ان میں کے بعض برملا یہ کہتے ہیں کہ فلاں کا علم تو محمدؐ کا رہن منت ہے اور میں نے بلا کسی واسطہ کے یہ اللہ سے حاصل کیا ہے۔

اور اس انداز فکر کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ لوگ اسلام کی پیروی و اطاعت کے جوئے کو اپنی گردنوں سے یہ کہہ کر اتار پھینکتے ہیں:

پیچہ در پیچہ خدا داریم من چہ پروائے مصطفیٰ داریم

اور اپنے ظنون و اوہام کو قرآن و سنت کے مقابلے میں کہیں زیادہ توجہ کا مستحق سمجھتے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ غنوصیت (Gnosticism) کی یہ شکل ایسی ہے کہ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد نظام نبوت و رسالت کی یقین افروزیاں ختم ہو جاتی ہیں اور تزکیہ اخلاق، اصلاح

نفس اور تہذیب و تمدن کے نشو و نما کے سلسلہ میں انبیاء علیہم السلام کی اطاعت و پیروی قطعی ضروری نہیں رہتی۔ کشف کے اس خطرناک پہلو کی طرف علامہ نے بار بار اپنی تصنیفات میں توجہ دلائی ہے اور بتایا ہے کہ اسلامی نقطہ نظر سے اس کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے کوئی وجہ جواز موجود نہیں۔

مسئلہ کشف پر یہاں تک بحث و نظر کا انداز شرعی و دینی تھا۔ علامہ نے اس کے نفسیاتی (Psychological) پہلو پر بھی گفتگو کی ہے۔ اس سلسلے میں ان کا کہنا ہے کہ علم و معرفت کا یہ انداز اس لیے قطعی نہیں کہ اس میں احوالِ رحمانیہ کے ساتھ ساتھ احوالِ شیطانیہ کی دخل اندازیوں کا بھی قوی امکان ہے۔ بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سالک ان دونوں میں فرق و امتیاز کے حدود کو قائم نہیں رکھ پاتا اور خالص شیطانی وسوسوں کو القاء و الہام سمجھ لیتا ہے۔

آج کل کی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ علامہ کشف کو معروضی حقیقت نہیں سمجھتے کہ جس کا تعلق نفس کی علوی سطح ہی سے ہو بلکہ موضوعی (Subjective) مانتے ہیں جس میں کہ نفس انسانی کی اعلیٰ سطح کی کارفرمایاں بھی برابر منعکس ہوتی رہتی ہیں۔ اس صورت میں یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ کشف و الہام کا کونسا حصہ قلب و فکر کی گہری، عمیق اور براق سطح سے متعلق ہے اور کونسا وہ ہے جو محض نفس کی اعلیٰ اور اعلیٰ سطح سے متعلق ہے جس میں کہ معروضی حقائق کے بجائے صرف خواہشات، وسوساں، اور گھسیا جذبات کی کارفرمایوں کی جھلک ہی پائی جاتی ہے۔

انما يجعل الله في القلوب يكون نادة بواسطة الملكة ان كان حقاً و

نادة بواسطة الشياطين اذا كان باطلاً

اللہ تعالیٰ دلوں میں جو القاء کرتا ہے کبھی وہ ملائکہ کی وساطت سے ہوتا ہے، اگر وہ حق ہو۔ اور کبھی شیاطین کے توسط سے ہوتا ہے، اگر باطل ہو۔

(۲) و کثر من المتصوفة والفقراء یبنی علی منامات و

اذواق و خیالات یعتقدھا کشفاً وھی خیالات غیر مطابقة و اوهام

غیر صادقہ [۱]

اور صوفیاء و فقراء میں بہت سے حضرات ایسے ہیں جو اپنے افکار کی بنیاد منامات، اذواق اور خیالات پر رکھتے ہیں اور اس کو کشف سمجھ کو مانتے ہیں۔ حالانکہ ان کی حیثیت اپنے خیالات و ادہام سے زیادہ نہیں جو غیر صادق اور خلاف واقعہ ہیں۔

(۳) و هذا باب دخل فيه امر عظیم علی كثير من السالکین واشتبهت علیہم الاحوال الرحمانیہ بالاحوال الشیطانیہ [۱]

یہ وہ باب ہے جس میں بہت سے سالکین ایک امر عظیم سے دوچار ہوئے ہیں۔ یعنی یہ احوال رحمانیہ اور احوال شیطانیہ کی معرفت کے سلسلے کا شکار ہو گئے ہیں۔

ایک بل اور اس کا حل

کشف کے معاملہ میں دراصل ایک بل ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس کی معروضیت کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں یہ کھلی ہوئی قباحت ہے کہ پھر ہمارے پاس نبوت کی گتھیوں کو سلجھانے کے لیے کوئی اساس باقی نہیں رہے گی۔ اللہ تعالیٰ کے لاتعداد فیوض رحمت اور آثار ربوبیت کو بلا وجہ کے متعلق و محدود پیمانوں میں محصور ماننا پڑے گا۔ اور اسی طرح اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ انسان کے ارتقائے روحانی کی حد بندی کی جائے۔ اور یہ مانا جائے کہ اس کی پرواز ایک خاص سطح تک ہے اس سے آگے نہیں! نیز ان ہزاروں حضرات کے بیانات کو جھٹلانا پڑے گا کہ جنہوں نے ریاضت و مجاہدہ سے اس مقام بلند کو حاصل کیا ہے

اور اگر اس کی معروضیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس میں بنیادی اور منطقی قباحت یہ ہے کہ اس طرح نبوت کے علاوہ ایک اور مستقل بالذات سرچشمہ علم و ادراک ایسا بھی ماننا پڑے گا کہ جس سے براہ راست اخذ معارف ممکن ہے ظاہر ہے کہ اس صورت میں نہ صرف علوم نبوت کا خصوصی تصور ہی ختم ہو جاتا ہے

سوال یہ ہے کہ اس دوہرے اشکال (dilemma) سے چھٹکارا حاصل کرنے کی تدبیر کیا ہے؟

ہماری رائے میں یہ اشکال اس بنا پر ابھرا ہے کہ ہم نے کشف وحی کے نیچر، حدود اثر

ادرا امتیازات سے تعرض کیے بغیر دونوں کو ایک ہی درجہ کی چیز سمجھ لیا ہے۔ آئیے ہم تجزیہ و تحلیل کی روشنی میں یہ دیکھیں کہ ان دونوں میں فرق و اختلاف کی نوعیت کیا ہے۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل تنقیحات پر غور کیجئے:-

۱۔ کشف ایک ذاتی تجربہ ہے اور وحی جن حقائق کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے وہ ہمہ گیر ہیں۔

۲۔ کشف چونکہ ذاتی و شخصی تجربہ سے تعبیر ہے اس لیے اس میں جو معروضیت پنہاں ہے وہ بھی ذاتی و شخصی حد تک قابل اطمینان ہو سکتی ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں نبوت و وحی کا پیغام و دعوت چونکہ ہمہ گیر ہے اس لیے اس کی معروضیت ہمہ گیر ہوگی۔

۳۔ اگر مقامات کی یہ ترتیب صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں اگر تصادم رونما ہو تو یہ تصادم موضوعیت اور معروضیت کے مابین واقع ہوگا۔ معروضیت اور معروضیت کے مابین نہیں۔

۴۔ کشف کے مشمولات متعین نہیں کیونکہ ان کا تعلق احوال و مستقبل سے بھی ہو سکتا ہے۔ اشیاء کوئیہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ شرائع کی تعبیر سے بھی ہو سکتا ہے اور ان کیفیات سے بھی ہو سکتا ہے کہ جن میں ایک سالک حقائق دینی کو مثالی شکل میں متحقق و ثابت دیکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں وحی و نبوت کے مشمولات متعین ہیں اس لیے کہ ان کا تعلق زندگی کے اس نقشے سے ہے کہ جس میں فرد و معاشرہ کی اصلاح و ترقی کی جملہ تفصیلات سے تعرض کیا جاتا ہے۔

۵۔ کشف کی زبان رمز یا تاتی (symbolic) اور گنگلک ہوتی ہے اور نبوت کے مطالب واضح، معروف اور سمجھ میں آنے والے لسانیاتی طریق سے ادا ہوتے ہیں۔

۶۔ کشف نے ابھی ظن و تخمین کی حدود سے آگے نکل کر علم و معرفت کی جانی بوجھی وادیوں میں قدم نہیں رکھا۔ اور وحی و نبوت شرائع و مذاہب کے اظہار کا قطعی و مسلمہ ذریعہ ہے۔

۷۔ کشف ذاتی سطح پر بلاشبہ کسی شخص کے لیے طمانیت و ایقان کا موجب تو ہو سکتا

ہے مگر اس نے اب تک اپنے ہمہ گیر اور متفق علیہ نتائج پیش نہیں کیے کہ جن سے تہذیب و تمدن کے کسی متعین نقشے کو ترتیب دیا جاسکے۔ جن سے علم و عرفان کے قافلے آگے بڑھ سکیں۔ یا جن سے تسخیر کائنات کے داعیوں کی تسکین ہو سکے۔

اس کے مقابلے میں علوم نبوت نے لاکھوں اور کروڑوں انسانوں کے دلوں ایمان کی شمعیں فروزاں کی ہیں۔ تہذیب و تمدن کی بوقلموں محفلیں سجائی ہیں۔ علوم و فنون کو جلا بخشی ہے اور کائنات کے بارہ میں ایسے خیال آفریں تصورات کو پیش کیا ہے کہ جن سے اس عالم رنگ و بو کو سمجھنے میں حقیقت مدد مل سکتی ہے۔

اس مختصر تجزیہ سے ان دونوں میں تقابل و تعارض کی جو نوعیت ہے وہ واضح ہو جاتی ہے اور یہ حقیقت نکھر کر فکر و نظر کے سامنے آ جاتی ہے کہ کشف کے مقابلہ میں وحی زیادہ یقینی، زیادہ معروضی اور زیادہ لائق اعتماد ہے۔ آخر میں ہمیں صرف ان دو سوالوں کو جواب دے کر بحث کو ختم کر دینا ہے کہ اگر وحی و نبوت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے تو پھر فیوض ربوبیت جو ایک نوع کا مخاطبہ اور مکالمہ چاہتے ہیں ان کی کیا توجیہ کی جائے گی۔ اسی طرح انسان کے روحانی ارتقاء کو غیر محدود امکانات کا حامل کیونکہ قرار دیا جائے گا۔ ان دونوں سوالات کا نہایت سادہ اور توضیحات سابقہ پر مبنی جواب یہ ہے کہ بلاشبہ شریعت و دین کے تقاضے مکمل ہو چکے۔ لہذا اس بات میں کسی نئے مکالمہ اور مخاطبہ کی حاجت نہیں۔ اور نہ اس کے متوازی اور بالمقابل کسی ایسے نظام علم و ادراک ہی کی ضرورت ہے جو نہ صرف تعارض و تصادم کی نئی صورتوں کو ابھارے اور اجاگر کرے بلکہ سرے سے نبوت و رسالت کے اس خصوصی تصور ہی کو ختم کر دے۔ ہاں مکالمہ و مخاطبہ کا ہدف سالک کے ذاتی حالات البتہ ہو سکتے ہیں۔ یعنی یعنی اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ختم نبوت کے باوجود سلوک و معرفت کی راہوں پر ثابت قدم رکھنے کے لیے اور اس کی تسکین و طمانینت کی خاطر اب بھی شرف تحدیث و کلام سے بہرہ مند کر سکتا ہے۔ یا تعمیر الفاظ اب بھی یہ عین ممکن ہے کہ ارتقاء روحانی کا سلسلہ بلا کسی روک ٹوک کے کسی شخص کے ذاتی احوال کی حد تک جاری رہے اور اللہ کے قرب و حضور کی رنگارنگی طالب حق کے قلب پر انوار و تجلیات بکھیرتی رہے۔

لیکن کشف والہام کی یہ صورت، جہاں تک صحت و استناد کا تعلق ہے نہ صرف وحی نبوت سے کم درجے کی رہے گی۔ بلکہ اس کی بنا پر کسی فقہی اجتہاد کی تغلیط بھی جائز نہیں تا آنکہ اصول اجتہاد اور ادلہ اجتہاد سے اس کی تائید و توثیق کا سامان مہیا نہ کر لیا جائے۔ اور اہل حق صوفیاء نے اس سے زیادہ کشف کی اہمیتوں کو کبھی تسلیم ہی نہیں کیا۔



